دراساتٌ في علوم الحديثِ دِراية

حجية السنة، ومناهج فهمها، ودرء الشبهات عنها

د. محمّد أنس سَرميني

أستاذ مشارك في الحديث النبوي وعلومه

د. محمّد أنس سَرميني

دراساتٌ في علوم الحديثِ دِراية







دراساتٌ في علوم الحديث دِرايةً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دراساتٌ في علوم الحديث دِرايةً

حُجيَّة السنَّة، ومناهج فهمها، ودَرءُ الشبُهات عنها

د. محمَّد أنس سَريِيني

أستاذ مشارك في الحديث النبوي وعلومه



دراساتٌ في علوم الحديث دِرايةً

حُجيَّة السنَّة، ومناهج فهمها، ودَرءُ الشبُهات عنها

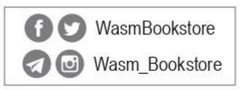
د. محمَّد أنس سَرميني

بطاقة فهرسة

سرميني، محمد أنس
دراسات في علوم الحديث دراية، ط١،
إستانبول، وسم للمعرفة والثقافة، ٢٠٢١م.
القياس: ١٧×٢٤
١. الحديث الشريف ٢. حجية السنة
ISBN: 978-605-73885-0-6







Fatih, Akşemsettin mahallesi, Halıcılar Cd, No 18, İstanbul

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى من أنتسب إليه..

ومن كان مرد التوفيق والعناية الرحمانية إلى دعواته في عتمة الليل، وحكمته التي أنارت دربي..

إلى من لصحائفه يعود كل خير أُوليتُه..

وإلى الذي زرع في قلبي حبَّ جميعِ ينابيعِ الخير، ومواردِ الفكر والعلم والجمال..

وغرس فيَّ أن الانتماء إلى زهرة واحدة، هو حرمان من عبق سائر زهور الربيع.

إلى والدي المهندس والشاعر والمنشد محمد منذر سرميني.

ثم إلى والدتي التي وهبتني الإرادة الإلهية إياها مرتين، عندما ولدتني صبيا، وعندما أكرمنا المولى بشفائها من داء العصر..

الدكتورة والطبيبة فدوى حجار.

أنس

المقدمة

الحمد لله ولا إله إلا الله، وعلى محمد نبي الله وآله صلوات الله، وبعد، فإنَّ من أعظم نعم الله على عبده أن يفتح له أبواب طلب العلم والتفرغ إليه والاشتغال فيه، ولئن كانت أنواع العلوم كلها على رتبة واحدة من الله تعالى إن توفرت النية، فإن الاشتغال في الحديث النبوي والسنة المشرفة له أهمية وضرورة في زماننا تميزه على غيره من العلوم الإسلامية وذلك لأسباب ومسوغات كثيرة يعرفها أهل الاختصاص.

إن علوم الحديث كما هو معلوم تقع في دائرتين معرفيتين كُبريين، هما الرواية والدراية. فأما علوم الحديث روايةً، فهي المباحث التي تعالج مسألة توثيق الحديث ونقله إلينا، وأحوال رجاله بين جرح وتعديل، وعلل أسانيده سواء أثبتت هذه العلة أم درئت عنه، ثم الحكم على تلك الأحاديث بالقبول والرد. وأما علوم الحديث درايةً، فهي المباحث التي تعالج مسألة حجية الحديث والسنة، وعلائقهما بالقرآن الكريم ومنزلتهما منه ومن سائر الأدلة الشرعية الأخرى من اجتهاد وقياس ومصلحة وقواعد كلية، وكذلك تعالج فهم الحديث ومناهج العلماء في تنزيله على الوقائع والحوادث.

جمع هذا الكتاب بين دفتيه عدة بحوث ودراسات علمية حديثية، يسر الله نشرها في المجلات العلمية الدولية المحكَّمة، وقد غلب على مواضيعها ومفرداتها أنها عالجت مسائل حجية الحديث وفهمه وما يتصل بعلوم الحديث دراية. إلا أن كونها منشورة في صفحات تلك المجلات ومنشورة في المواقع الرسمية لها في الشابكة قد صعَّب من عملية الوصول إليها، فكان أن اتجهت الهمة إلى جمعها في هذا الكتاب، وكما يقول العلماء والناشرون فإن الكتاب بصيغته الورقية أو الإلكترونية أبقى وأسهل تناولا من البحوث والمقالات، فقد عُنيت بجمع هذه البحوث في صيغة تتناسب ونشرها في كتاب، وقمت بإضافة بعض الزيادات والإيضاحات والتعديلات مما جدَّ لدي عقب نشرها الأول.

ثم اتجهت عقب ذلك إلى بتصنيفها وترتيبها في فصول كلية تضم تحت عناوينها البحوث التي تخدمها، فجاءت في خمسة فصول هي الآتية:

الأول: الإشكالات التي أثارها الاستشراق والحداثة في حجية السنة.

الثاني: الإمام الشاطبي وجهوده في حجية السنة وفهمها.

الثالث: السنة ومكانتها لدى أئمة الحنفية.

الرابع: في علل الحديث، وقضايا إشكالية.

الخامس: محطات عند فقه السنة والخطاب النبوي.

وقد جمع الكتاب من البحوث عشرين بحثا كانت قد نشرت ضمن السنوات الخمس الماضية. ولا أود الإطالة في تقديم الكتاب، فهو بين يدي الدارسين والقراء الكرام، ولكنني اهتبل الفرصة هنا بتقديم الشكر الجزيل للإخوة في مكتبة وسم في إستانبول الذين قاموا بأعباء ترتيب الكتاب وتجهيزه طباعيا بالصورة اللائقة، ثم بنشره بنسخته الورقية والإلكترونية معا، فجزاهم الله خيرا، وآخر دعوانا أنِ الحمد لله رب العالمين.

محمد أنس سرميني

إستانبول

٢٠٢١/١١/١٧م

الفصل الأول:

الإشكالات التي أثارها الاستشراق والحداثة في حجية السنة

الدراسة الأولى: الحداثة والاتجاهات المتأثرة بها في التعامل مع السنة النبوية

الدراسة الثانية: منهجيّة التعامل مع السُّنَّة النبويّة في عالم ما بعد الحداثة

الدراسة الثالثة: السُّنة المستقِلة بالتشريع بين المحدِّثين والحداثيين: دراسة تحليلية

الدراسة الرابعة: إشكاليات السردية الاستشراقية في نقد الحديث الشريف، مدرسةُ شَاخت أنموذجًا

الدراسة الخامسة: اتجاهات تأويل عقوبة قطع يد السارق، بين الفقه الإسلامي والنظر الحداثي

الدراسة الأولى:

الحداثة والاتجاهات المتأثرة بها في التعامل مع السنة النبوية

المقدمة

تتجه هذه الدراسة إلى تصوير الحداثة والمأزق الكبير الذي تعيشه أمة المسلمين بسببها، وتحليل الاتجاهات الكبرى التي نشأت بأثر من الحداثة فيما يتصل بالتعامل مع النص الديني وبالأخص النصوص النبوية. فالدراسة تفترض بأن الحداثة قد تغلغلت في منهجيات البحث والدرس الحديثي، حتى ولو لم يتم التصريح بذلك أو لم يظهر بجلاء، وتهدف الدراسة إلى استقراء هذه الملامح الحداثية الكامنة في الدراسات الإسلامية الحديثية الصادرة في القرن الماضي لدى الشخصيات الأنموذجية التي تم اختيارها، كمحمد عبده من مصر، وجمال الدين القاسمي والألباني من الشام، وطه جابر العلواني من العراق، وفضل الرحمن من باكستان. ومن ثَم الانتقال من الاستقراء إلى التحليل والوصف بجمع هذه الخصائص في أنساق تعبر عن اتجاهات فكرية متأثرة بالحداثة، وصولا إلى تحديد نقاط التأثير تلك وإخضاعها إلى النقد وإعادة النظر بغرض تقويم هذه الحالات، خصوصا أنها عند كثير من الباحثين ليست من أنماط الحداثة التي يسلط عليها الدرس والنقد، ولا ريب أن فهم مجريات الأمور السابقة مفيد في اتخاذ الاتجاهات الصحيحة لاحقا.

وهذا يعني أن الدراسة تستبعد الاتجاهات الحداثية الصريحة أو العقلانية المباشرة، وذلك لأن هناك العديد من الدراسات التي ناقشت هذه المسائل، وناقشت موقف الحداثة من السنة، وآراء الحداثيين بحجية السنة وتأويلها ونقدها، ومن ذلك دراسة صالح الفوزان، موقف العقلانيين من سنة الرسول،[١] ودراسة محمد أبو الليث الخير آبادي، السنة وموقف العصرانيين والعقلانيين منها،[٢] ودراسة بلخير رابح، الأخطاء المنهجية في كتابات العقلانيين المعاصرين في السنة النبوية،[٣] ودراسة سعيد بن صالح الرقيب، منهج المدرسة العقلانية الحديثة في دراسة الأحاديث المشكلة،[٤]

---

[١] الناشر: الحرس الوطني، جهاز الإرشاد والتوجيه.

[٢] الجامعة الإسلامية العالمية، ٢٠٠٦م.

[٣] مجلة الحضارة الإسلامية، مجلد١٩، ٢٠١٨م، ص١٢٣-١٥٢.

[٤] بحث في مؤتمر السنة النبوية الدولي، ماليزيا، جامعة ملايا، ٢٠١١م.

والملاحظ في هذه الدراسات أنها تتجه إلى النظر الحداثي الصرف أو أنها تخلطه بكل ما يتصل بالحداثة.

ويمكن أن تُعدَّ هذه الدراسة امتدادا لتلك الدراسات، ولكن في مجال آخر تخصصت فيه، وهو الاتجاهات المتأثرة بالحداثة والتي يغلب على تسميتها أسماء أخرى كالإصلاح والسلفية والمقاصد، أي أنها آراء توفيقية صادرة عن علماء من المسلمين ارتأت تقديم تنازلات معينة فيما يتصل بالسنة أمام فلسفة الحداثة، وليست بصادرة عن خصوم الأمة وأعدائها. والحديث فيها ما زال بكرا لم يشتغل فيه كثير من الباحثين، وأهميته لا تقل عن تحليل الاتجاهات الحداثية الصرفة.

تنطلق هذه الدراسة من عدة اعتبارات تاريخية فكرية، ألا وهي وجود منظومة فكرية فلسفية تشريعية يطلق عليها منظومة الحداثة، وهي تقابل منظومة التقليد السابقة عليها، وأنه تَوَلَّد عن التقائهما في بلاد المسلمين أواخر القرن التاسع عشر مأزق مازالت آثاره قائمة لم تُحل، وأنَّ هذا المأزق قد نتجت عنه عدة مراجعات فكرية قامت بها منظومة التقليد وأن هذه المراجعات قد اتخذت أشكالا واتجاهات متعددة، فالأشكال والأنساق المذكورة هي ميدان هذه الدراسة.

ولمزيد من الدقة اتجهت الدراسة إلى تحليل الاتجاهات المدروسة من جهة مناهجها في استقبال النص النبوي أولا ثم تأويله تأويلا جديدا في سياق إعادة قراءة التراث بتأثيرٍ من الحداثة والشعور بمأزق مواجهتها في البلاد الإسلامية، باعتبار أن المشترك بين هذه القراءات المختارة هو محاولة الاستجابة للحرج الحضاري الذي سببته المواجهة بين ميراث المنظومة التقليدية وفلسفة الحداثة، التي أحدثت فيها شرخا مختلفا تماما عن أنواع الهزات التي كانت تصيب المنظومة التقليدية عند تعرضها لقيم أو فلسفات آتية من خارج المنظومة،[1] والفارق الأهم بين المرحلتين المذكورتين أن الفلسفات قديما كانت ترد إلى أرضية إسلامية فتتم عملية تنقيتها وأسلمتها بجهود متطاولة عبر الزمن، أمّا اليوم فإن الحداثة قد فرضت على معظم بلاد المسلمين بالاستعمار العسكري سابقا وبالاستعمار الفكري والاجتماعي والاقتصادي لاحقا، وهو الأمر الذي جلب معه شعوراً بالانغلاق أمامه مع شعور بضرورة البحث عن فضاءات جديدة للنص ومخارج لا تتطابق والمناهج التقليدية.

وقد نهجت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، فكان أن انتظمت على مبحثين رئيسين، الأول يناقش خصائص الحداثة وخصوصية المأزق الذي جلبته معها، والثاني يناقش أهم الاتجاهات الكلية

[1] من المصطلحات التي استخدمت في الأزمنة السابقة للتعبير عن هذه الهزات مصطلح النوازل، ومن هنا ينتقد استحضار مفهوم النوازل إلى أزمنتنا الحديثة، ويرجح عليه مصطلح المأزق، لتغاير الحالتين تماما كما سيأتي.

وآلية عملها ونمط استجابتها للحداثة في سياق التعامل مع السنة النبوية، ثم اختتمت بقراءة نقدية تقويمية للاتجاهات كلها، ونقاط اتفاقها وافتراقها.

المبحث الأول: في مأزق الحداثة

ويتضمن مناقشة الأفكار الآتية: أسس الحداثة وأبعادها الفلسفية والتشريعية، الحداثة وعلاقتها مع مفهوم القطيعة، وعمق المأزق الذي جلبته الحداثة معها إلى المسلمين، وأهمية التعامل معه.

أولاً: مفهوم الحداثة و أبعادها

يبدو أن الكلام عن بدايات الحداثة فيه أكثر من رأي، أرجحها ما يربطها بعصر النهضة في ١٤٥٣م، وبعصر الأنوار على يد ثلة من الأدباء والكتاب وفلاسفة العقل والنقد الذين كرسوا إنتاجهم الفلسفي والأدبي لنقد الكنيسة والأنظمة آنذاك من جهة، وفلاسفة العلم التجريبي الذين أعادوا النظر في منطق أرسطو، وشككوا في قدرته على كشف أسرار الكون الطبيعية، وأسهموا في إرساء المناهج التجريبية القائمة على الاختبار والملاحظة من جهة ثانية.[1]

ويتوارد الباحثون على تأكيد صعوبة تحديد مدلول الحداثة وضبط مفهومها، وذلك لمالها من امتدادات وعلائق بالعلوم والمناهج والفلسفات، الأمر الذي يؤثر في تصورنا لها، أو لأنه يراد لها أن تكون كذلك. ولعله يصح القول بأنها: رؤية فلسفية شاملة وجديدة للعالم، ذات نظام معرفي جديد، جعل من العقل السلطة المعرفية الوحيدة في إدراك العالم والذات، تهدف إلى القطيعة عن العقل الوسيط والأنظمة التقليدية. فهي فلسفة نقد للمناهج التقليدية التي يشترك فيها المادي والروحاني، وإرساء لمناهج مادية بديلة، تمثل المستقبل والدقة والصحة العلمية، والنتيجة هي انقطاع مع الذات والله، وتحول اليقين والإيمان إلى شك، وظهور مفهوم التقدم لإعلاء الجديد مقابل التقليدي القديم.[2]

---

[1] انظر دور شخصيات من فلاسفة العلم الشهيرين أمثال بيكون ١٦٢٢م، وغاليليو ١٦٤٢م.

[2] انظر للتوسع: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١م، ٨٢٢/٢. الطيب تيزيني، الإطار النظري والمفاهيمي، من ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، بمشاركة لفيف من المفكرين العرب، عمان: منشورات جامعة فيلادلفيا، ٢٠٠٠م، ص٣٥. نيكولاس رزبرج، توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة ناجي رشوان، مراجعة محمد بريدي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م، ص١٠٨.

ويمكن إرجاع هذه الفلسفة إلى أسس ثلاثة، هي العقلانية والذاتية والحرية، فالعقلانية كما سبق هي عقلنة القول العلمي والإنساني في التعامل مع الدين والحياة واستبعاد القول الغيبي. ثم الذاتية أو الفردانية هي استعادة الإنسان ثقته بنفسه وبعقلانيته، وشعوره بالاستقلال عن الإله. ثم الحرية الناجمة عن الأسين السابقين، والتي أكسبت المقولات الفلسفية الحداثية البُعدَ التشريعي والقانوني، وذلك عبر مخارج عدة أهمها إعلان حقوق الإنسان، التقنين ومدونة نابليون، وتمكين مفهوم الليبرالية بشقيه الديمقراطية السياسية والرأسمالية الاقتصادية.[١]

وبذلك امتلكت الحداثة الأبعاد اللازمة لتحول الأفكار والفلسفات إلى نظام حياة شامل، البعد التنظيري الفلسفي، والبعد التطبيقي التشريعي، أي أنها فلسفة وتشريع، ونظام فكري وقانوني متماسك،[٢] مع قفزة هائلة تقنية، الأمر الذي حمل فلاسفة الحداثة عندما أدركوا هذا التكامل واستغنوا به أن يعلنوا نهاية التاريخ.[٣] وبما أن الإسلام دائما يصرح بامتلاكه هاتين المنظومتين، فكانت نتيجة تلاقيه مع الحداثة أن سببت ما رجحنا تسميته بالمأزق أو الحرج الحضاري.

ثانيا: الحداثة وعلائقها بالقطيعة الفكرية

العلاقة بين الحداثة ومفهوم القطيعة الفكرية، علاقة بحاجة إلى بعض التحرير، لأن النصوص التي ناقشت الحداثة ترجعها إلى كونها قطيعة مع الماضي وكونها بعثا جديدا، ولكن أي

---

[١] مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م، ص٢٢٣. ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م، ص٢٧٠. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢م، ص٦٩.

[٢] لابد من توضيح نقطتين في هذا السياق، إن تماسك النظام وانتظامه لا يعني بالضرورة أحقيته. وإن الدراسة تدعي أنه قلما تتلاقى المنظومة الفلسفية والتشريعية لنظام ما، فاليهودية والمسيحية والبوذية والقوانين الرومانية والفارسية والشيوعية إلى حد كبير تتميز بمنظومة واحدة فقط، ويمكن لنا القول إن الإسلام والحداثة فحسب اليوم تمتلك هاتين المنظومتين.

[٣] لعل هذا من أسباب ما ذكره عبد الرحمن طه -رجحت اعتماد اسمه بهذه الصورة احتراما لما صرح به بنفسه في الملحق الذي كتبه لوائل حلاق، واعتمدت اسم طه اسم عائلته كما بيَّن- عن حجم التهويل الذي رافق الحداثة وكأنها أتت بإنسانية وبتاريخ آخر، في حين أنها فعل حضاري تتداعى له كل الأمم بالسوية. وفكرته تعتمد على تحرير مصطلح الحداثة من أحماله الدلالية المرتبطة بالفلسفة والتشريع الغربي، وتحميله دلالات جديدة هي أشبه بالنضج العقلاني والريادة الحضارية للأمم. عبد الرحمن طه، الحداثة والمقاومة، المغرب: معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٧م، ص١٩-٢٦.

قطيعة؟ فهذا مما تفاوتت فيه آراء الدارسين وتقييماتهم،[١] فبعضهم يوسع القطيعة إلى الانفصال التامّ والنهائي عن كل ما هو من العصور الكلاسيكية والتقليدية من أدوات ومناهج وقيم وأعراف، وبعضهم يحددها بالانقطاع عن قيم التراث فحسب، وبعضهم يحصرها بالقطيعة مع المقدس الديني أو الدنيوي، أو مع الأنماط والمناهج التقليدية في فهم الواقع، وبعض المؤدلجين يحددها بالقطيعة عن الإسلام دون غيره من الأديان والفلسفات.[٢]

والذي يمكن لنا قوله إن دعوى الانفصال التام ليست ممكنة ولا تقوم على وقائع ثابتة، باعتبار انتساب الحداثة إلى نماذج معينة من التقليد الإنساني والإسلامي أيضا، كانتسابها إلى مقولات من الفلسفة اليونانية ومقولات لابن رشد من الفلاسفة المسلمين، وإلى فلاسفتهم أنفسهم في العصور الوسيطة، فالقطيعة إذن انتقائية وذاتية، تتسع وتتضاءل بحسب الموقف الشخصي الأيديولوجي للمفكر، بما يرجح مصطلح الانتقائية على القطيعة، ولكنها انتقائية تتجه إلى اتجاه واحد من التراث، ألا وهو الاتجاه المادي ذو البعد العقلاني الدهراني الإنساني، المنكر للعلوي والمفارق الإلهي الروحاني، ومن هنا تأتي خطورة الدعوى الحداثية فلسفيا ومفارقتها للمبادئ الإسلامية.[٣]

والإشكال هنا أنه عندما جرى إقرار بعض صيغ التوليف بين الحداثة والإسلام، تم عرض الأمر من جهة جزئية فحسب، كالاستفادة من المناهج الفكرية أو التقنية أو هياكل الإدارة السياسية، لم يجر التنبه إلى ما تحمله من فلسفة وقيم كامنة فيها إلا عند القلة.[٤]

---

[١] وهو ما تنبه إليه الأخ الباحث محمد كنفودي فقال: (قطيعة) محمد أركون تختلف عن (قطيعة) محمد عابد الجابري، و(قطيعة) الجابري تختلف عن (قطيعة) محمد شحرور، و(قطيعة) محمد شحرور تختلف عن (قطيعة) أبي يعرب المرزوقي، وكذا عن (قطيعة) طه عبد الرحمن وهكذا. انظر مقاله القراءات الحداثية للقرآن (٣-١)، الرابط: https://tafsir.net/interview/20/al-qra-aat-al-hdathyt-llqr-aan-1-3

[٢] انظر كنفودي في المقال السابق، طه، الحداثة والمقاومة، ص٢٦.

[٣] إن هذه الانتقائية نجدها في دعاة الحداثة من المسلمين، فإنهم يبقون على صلتهم بالتراث الذي يتناسب والبعد الذي يدعون إليه، ويرفضون ما تبقى من التراث على أنه من التقليد الذي تجب القطيعة معه والثورة عليه، وهذا الانتقاء يجعل من الدعوة الحداثية دعوة "إصلاحية" لأن مفهوم الإصلاح المعاصر يمكن تفسيره بالانتقاء أيضا، وعليه فإن كل "قطيعة" من هذا النوع لها أثر حداثي، كالدعوة السلفية التي تتنكر للتقليد بمفهوميه، وتتصل بالأصول الأولى وبشخصيات معينة من التراث تشترك معها، ويمكن لي أن نقول بأن الحداثة والإصلاح والسلفية عندنا مصطلحات تتوافق في حيزات معينة، وتتشابك فيما بينها رغم التباعد الظاهري بينها.

[٤] وأذكر منهم خير الدين التونسي ١٨٨٨م، الذي صرَّح بأنه يستورد مؤسسات وفلسفة معا، فقال في خطبة كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: "بأن هناك ضرورة لكسب رجال الدين في عمليات النهوض والإصلاح الدولتي"،

المبحث الثاني: اتجاهات التعامل مع النص النبوي استجابة للحداثة

تتجه الدراسة في هذا المبحث إلى دراسة الاتجاهات الحداثية الكبرى من خلال موقفها من النص الديني وبالأخص النص النبوي، ولكن قبل الولوج في ذلك لابد من توضيح بعض الأمور، كل استجابة صدرت عقب الاشتباك الحداثي التراثي في بلاد المسلمين، واتخذت مسلك التأليف والتوفيق بين الطرفين هي استجابة حداثية ولو لم تصرح بذلك، وهي داخلة في حدود الدراسة، وكل موقف ينم عن تمثل التراث فحسب أو الحداثة فقط بدون عملية تقريب فهو خارج عن حدود الدراسة لأنها تمثل لجهة واحدة. كما أنه ليست كل استجابة للحداثة هي خطيئة كبرى أو عملية منتقدة كليا، بل إن في كثير من تلك الاستجابات نقاط تفوق ودقة، وهذا يعني أن الدراسة لا تستبق كما معياريا في المسألة بل تترك الأمر إلى ما بعد ذكر الاتجاهات. وتقترح الدراسة أربعة اتجاهات كلية هي الآتية:

الأول: الاتجاه الإصلاحي العقلاني

وهو الاتجاه الأقدم والأهم، باعتباره أول استجابة للحداثة، وباعتباره الاتجاه المؤسِّس لما جاء بعده من اتجاهات. ويمكن تحديد بدايات ظهوره بحملة نابليون إلى مصر ١٧٩٨م، ورحلات شُبَّانها إلى الغرب كرحلة رفاعة الطهطاوي (ت:١٨٧٣م)،[١] والذي تجلى بعد ذلك في إصدار قانون التنظيمات في الدولة العثمانية ١٨٣٩م، والمشروطية "الدستورية" الأولى في ١٨٧٦م والثانية في ١٩٠٨م، في عهد عبد الحميد الثاني (ت:١٩١٨م).[٢] وهو الاتجاه الذي حصل فيه بداية تحوُّل

ثم أعقب ذلك بباب في التنظيمات يستشهد فيه بفكرة المصالح وبنماذج تراثية عن الأخذ من الفرس والروم والهند والحضارات الأخرى. انظر أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٢م، ص٣ وما بعدها.

[١] تجدر الإشارة إلى أن رحلة رفاعة (١٨٢٧م- ١٨٣١م) قد عاصرت رحلة دوستويفسكي إلى الغرب (أربعينيات القرن نفسه)، فأما رفاعة فسجل ملاحظاته عن هذه الرحلة في "تلخيص الإبريز" وصور فيه المناحي الإيجابية والمتقدمة فحسب من فرنسا، بلغة تبشيرية منبهرة بالغرب كقيم وتقدم ومدنية، رغم أنه لم يتكلم عن فصل الدين عن الحياة في الكتاب. وسجل دوستويفسكي ملاحظاته عن الرحلة في رواية قصيرة بعنوان "ذكريات شتاء عن مشاعر صيف"، صور فيها فرنسا بطريقة كاريكاتورية ساخرة تهكمية قاسية جدا، أراد من خلال ذلك أن يرفع الشعور بالقومية المحلية لدى الشعب الروسي آنذاك، وأن يتصدى لطوفان الاستغراب في بلاده، وهما موقفان يستحقان مزيدا من التأمل.

[٢] انظر للتوسع محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، المحقق: إحسان حقي، بيروت: دار النفائس، ١٩٨١م. جيم أوزون، النزاعات التاريخية الرسمية، نشر جامعة الحربية، ٢٠٠٥م.

المرجعية من الشريعة والتقليد التراثي إلى الحداثة والفلسفة الغربية.[1] كما أنَّه الاتجاه الأكثر ثراء بالأفكار والأطروحات التأسيسية لصياغة توليفات عصرية بين التراث والحداثة ومن هنا يصح تشبيهه بالإصلاح المسيحي كما سلف،[2] بل إن جميع الأفكار الأساسية التي طرحت في هذه الفترة الحافلة قد تطورت إلى اتجاهات مستقلة لاحقا كما سيأتي.

ولقد استمر الاتجاه الإصلاحي طيلة الفترة المذكورة، وانتهى بإعلان سقوط الخلافة وسقوط البلاد العربية تحت نير الاحتلال العسكري الأجنبي المباشر للبلدان العربية، لتبتدئ عقب ذلك مرحلة الاتجاهات الأكثر وضوحا وتخصصا.[3]

ويمكن التمثيل على هذه المرحلة بمدرسة محمد عبده (ت:١٩٠٥م) في مصر وجمال الدين القاسمي (ت: ١٩١٤م) في الشام. الفكرة المركزية في تعامل أصحاب هذا الاتجاه مع مأزق الحداثة هي الإقرار بأن التأويل التراثي للنصوص الدينية لم يعد كافيا، وأنه لابد من أمرين: إعادة قراءته، وتقبُّل الجديد النافع من الحداثة وإدخاله في منظومة توليفية مقترحة.

وقد تجلت هذه الاستجابة في مظاهر كثيرة، يهمنا منها اثنان:

الأول: إصلاح حال المسلمين عبر إعادة النظر بالأصول التي أدت إلى فرقتهم، والبحث في مصادر جديدة للتشريع تؤدي إلى الإصلاح وتنفي الخلاف، وتظهر هذه الغاية بوضوح لدى القاسمي الذي كرر كثيرا وجوب العمل بالصحيح فقط، وترك المذهبية والخلاف المبني على ما لا يصح.[4] وتقسم تمثُّلات هذه الاستجابة إلى مرحلتين، الأولى محمد عبده، الثانية تلامذته.

فأما المرحلة الأولى المتمثلة بمحمد عبده فالمعهود عنه عدم إيلاء السنة المكانة المعهودة لها في الحجية والتشريع، فصرَّح برد الخبر الآحاد في العقائد والأخبار والغيبيات إذا ما عارض القرآن أو

---

[1] وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية، ترجمة أحمد الموصلي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧م، فصل تحديات الحداثة، ص٢٦٩ وما بعدها.

[2] انظر محاضرة لمحمد جبرون بعنوان الإصلاح الديني بالعالم الإسلامي في الفترة الحديثة، الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=yzOSyC4V0mg

[3] انظر محمد أنس سرميني، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٠م، ص٢٠٩-٢١٦، ٢٢٦-٢٣١. وما قرره أيضا محمد جبرون في محاضرته المذكورة.

[4] ظهر هذا في كتبه عموما ومن أظهر نماذجها: قواعد التحديث، وإصلاح المساجد، والاستئناس لتصحيح أنكحة الناس. انظر للتوسع سرميني، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية، المواضع السابقة.

العقل، واختار أن نشأة الاختراع في الرواية والتأويل تعود إلى انصداع الجماعة الإسلامية إثر مقتل عثمان واستيلاء الأمويين على السلطة،[1] كما أنه ردَّ عددا من الأحاديث الصحيحة في ذلك، أي أنه كان يجد في بعض السنن عائقا عن الإصلاح الذي ينشد إليه، وينتقد الإسرائيليات التي داخلت كتب التفسير. يقول محمد عبده: "وأما ما ورد في حديث مريم وعيسى، من أن الشيطان لم يلمسهما، وحديث إسلام شيطان النبي صلى الله عليه وسلم، وإزالة حظ الشيطان من قلبه، فهو من الأخبار الظنية، لأنه من رواية الآحاد، ولما كان موضوعها عالم الغيب، والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن، لقوله تعالى: وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا [النجم: ٢٨] كنا غير مكلفين بالإيمان بمضمون تلك الأحاديث في عقائدنا".[2] وكذلك تعرض إلى حديث السحر ورفضه رفضا قطعيا وقال "علينا أن نفوض الأمر في الحديث ولا نحكِّمه في عقيدتنا، ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل".[3] والإشكال أن الأحاديث التي أشار إليها بكلامه هي كلها مما صحَّ في البخاري ومسلم، وهو لا يقدم في ردِّها أي نقاش علمي حديثي سوى ردها بأنها ظنية وتخالف العقل أو ظاهر الكتاب.

وقد ظهر عن هذا الفرع من الاتجاه الإصلاحي العقلاني من ينكر حجية السنة تماما، مثل توفيق صدقي الذي أصدر في المنار مقالين تحت عنوان "الإسلام هو القرآن وحده"، جاء فيهما: "وخلاصة القول في هذا الموضوع أننا يجب علينا الاقتصار على كتاب الله تعالى مع استعمال العقل والتصرف، أو بعبارة أخرى "الكتاب والقياس"، أما السنة فما زاد منها على الكتاب، إن شئنا عملنا به، وإن شئنا تركناه".[4] وكذلك محمود أبو رية صاحب أضواء على السنة المحمدية، والذي أصر على بيان نسبته لمحمد عبده في الكتاب فقال: "ورحم الله أستاذنا الإمام محمد عبده حيث قال: في رجل.. قد حفظ متن البخاري كله، لقد زادت نسخة في البلد" "حقاً والله ما قال الإمام - أي أن قيمة هذا الرجل – الذي أعجب الناس جميعاً به لأنه حفظ البخاري لا تزيد عن قيمة نسخة من كتاب البخاري، لا تتحرك ولا تعي".[5]

---

[1] محمد عبده، رسالة التوحيد، ص١١.

[2] نقله محمد رشيد رضا في تفسير المنار، مصر: دار المنار، ١٩٦٧م، ٣٩٢/٣.

[3] محمد عبده، تفسير جزء عم، ص١٨٣-١٨٤. وانظر عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، تونس: الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٩١م، ص٩٤-٩٥.

[4] توفيق صدقي، الإسلام هو القرآن وحده، مصر: مجلة المنار، العددان (٧-١٢)، السنة التاسعة.

[5] محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، مصر: مطبعة التأليف، ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م، ص٣٢٩. وقد خصص له الشيخ مصطفى السباعي في السنة ومكانتها في التشريع الإسلام، مباحث كثيرة لنقده. وأشار الشرفي إلى العلاقة بين أبي رية ومحمد عبده في الإسلام والحداثة، ص٩٤.

وأما المرحلة الثانية فهي متمثلة بتلامذة مدرسة عبده، فقد ظهر فيها عكس النظر السابق، وهو إعادة الاعتبار للسنة النبوية والتمسك بمقولة إن سبيل توحيد الأمة وتأكيد هويتها أمام مد الحداثة هو بالتمسك بالحديث الصحيح وإعلاء مكانته، وجمع الأمة عليه، وإخراج الحديث الضعيف عن دائرة الحجية، فالالتزام بالحديث الصحيح وترك الضعيف سيوفر معيارا ثابتا في إصلاح الدين والفقه والشريعة، وسينفي عنها اختلافات الفقهاء التي لا دليل نصي لها، فالحديث الضعيف سبب للفرقة وللفهم الخاطئ للدين، كما أن اعتماده سيجعل كثيرا من المتغيرات في دائرة الثوابت، والهدف الإصلاحي يريد التوسع من دائرة المتغير، ويمكن عد القاسمي ورشيد رضا من رجالات هذه المرحلة وأصحاب هذا الفكر.[١]

الثاني: إصلاح قراءة النص الديني، وإصلاح التعليم الشرعي والدنيوي والتربوي، وإعلاء قيمة العقل والنقد، وتفضيل كتابات المتقدمين على المتأخرين، وانعكس هذا على مسألة سلطة الحديث بإخراج الحديث غير الصحيح من دائرة الحجية، وعلى مسألة التأويل بتفضيل التأويل العقلاني للنصوص على التأويلات الغيبية التراثية.

وتجلى هذا الأمر في البحث الأولي في نظرية المصلحة والمقاصد، وقد تجلى هذا باهتمام عبده بكتاب الموافقات، واستدعائه إلى الأزهر، وتوجيه تلامذته لطباعته وشرحه وتدريسه. فالمصلحة كانت مفهوما يؤدي دورا ضئيلا في الفقه التراثي، ولكن عبده جعل منه محورا لفكره الشرعي وأدار عليه الأحكام، وعبره جادل بأنه من الجائز تقييد حق الرجل في تعدد الزوجات.[٢]كما تجلى أيضا باهتمام القاسمي بنظرية المصلحة عند الطوفي (ت:٧١٦هـ)، ونشره لها منفصلة عن شرح الأربعين النووية.[٣] وبأخذه بحديث المسح على الجوربين وفتواه بجواز المسح عليهما ولو كانا رقيقين مراعاة للمصلحة والتيسير.[٤]

---

[١] انظر الباب العاشر المعنون بفقه الحديث، في جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٢٦٩. وانظر سرميني، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية.

[٢] انظر للتوسع جوناثان براون، النزاع على السنة، ترجمة عمرو بسيوني وهبة حداد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م، ص٢٣٤.

[٣] انظر للتوسع رضوان السيد، مقاصد الشريعة والمدخل القيمي، الرابط:

http://www.ridwanalsayyid.com/cms/assets/pdf/e03c62db43e14c1c9d5c35130de664c4.pdf

[٤] جمال الدين القاسمي، المسح على الجوربين، تحقيق ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، ١٩٧١م، ص٥٣. وانظر للتوسع في المسألة أنس سرميني، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية، الفصل الرابع.

ومن تمثُّلات هذه الاستجابة، محاولة عقلنة المعجزات النبوية أو إعادة النظر في الأحاديث الصحيحة بعرضها على نتائج العلوم المادية الحديثة، كتأويل الطير الأبابيل وحجارة السجيل، بالبعوض التي تحمل وباء الجدري عند عبده،[١] وأيضا بإنكار محمد عبده لحديث سحر النبي، وإنكار رجم الزاني المحصن.[٢] ولم أر فرقا في هذا الجانب بين محمد عبده وتلامذته، فالقاسمي ورشيد رضا تكلما في عقلنة الكثير من الأحاديث، وقد أثبت القاسمي في تفسيره رأيه في رد حديث سحر النبي.[٣]

وهذا يعني أن الاتجاه الإصلاحي في مسألة حجية السنة والعمل بها على رأيين بين منكر أو مضيق، وبين متوسع ومثبت، وفي مسألة إخضاعها للعقل ومناقشة المتون فهم على رأي واحد.

الثاني: الاتجاه التشريعي والسلفي العلمي

تعود امتدادات هذا الاتجاه إلى تاريخ العمل في مجلة الأحكام العدلية التي شرعت الدولة العثمانية بتقنينها عام ١٨٣٩م، وصدرت عام ١٨٧٦م، وذلك بأثر مما قام به نابليون (ت:١٨٢١م) في فرنسا الذي عهد إلى أربعة مختصين لتقنين القوانين وضبطها بين سنتي ١٨٠٤ و ١٨١٠م.[٤] كما أسهم بهذا الاتجاه ما صرح به الاتجاه الإصلاحي من نقد دعوى غلق باب الاجتهاد -على افتراض صحة

---

[١] محمد عبده، تفسير جزء عم، القاهرة: الجمعية الخيرية الإسلامية، ط٣، ١٣٤١هـ، ص١٥٧-١٥٨. وتأويله متجه إلى تأويل الطير بالبعوض والسجيل بميكروب الجدري، وأما القول بأنه قد انتشر فيهم الجدري وتسبب بقتلهم جميعا فهو منقول في كتب التفاسير عن عكرمة ومقاتل. انظر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ، ٤/٧٩٩. وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، ١٩٩٤م، ٤/٦٧٥.

[٢] انظر في هذا دراسة مختصة لمحمد الهادي عفيفي، محمد عبده بين النقد والتأصيل، المنهج الفقهي للإمام محمد عبده، مصر: دار هلا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.

[٣] جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٧٨م، تفسير سورة الفلق، ١٧/ ٣٠٥. وقال عقبه: "ولا غرابة في ألا يقبل هذا الخبر، لما برهن عليه، وإن كان مخرجاً في الصحاح، وذلك لأن ليس كل مخرج فيها سالماً من النقد سنداً أو معنىً، كما يعرفه الراسخون". وابتدأ بدليل آخر، فقال: "على أن المناقشة في خبر الآحاد معروفة من عهد الصحابة". وانظر للتوسع في المسألة أنس سرميني، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية، الفصل الرابع.

[٤] ولا يهمنا البحث في أسباب ميل أوربة إلى التقنين بقدر ما يهمنا الكلام عن أثر ذلك في المسلمين، ولا يخفى أن السلطان والفقهاء حوله قد أبدوا إعجابهم بهذا المنجز القانوني الفرنسي عندما اطلعوا عليه، وقرروا الإتيان بمثله، وتأتي أهمية هذا القرار من جهة أنهم كانوا قد أنجزوا مؤخرا مجموعة (الفتاوى الهندية) التي تمثل نمط التقنين الوفي للتقليد الإسلامي في الترتيب والتبويب، بناء على أمر الإمبراطور الهندي أورنك زيب عالمكير ت:١٧٠٧م، الذي أمر بكتابتها سنة ١٦٦٢م. انظر أمير ناشر النعم، الأثر الفرنسي في تقنين الفقه الإسلامي الحديث والمعاصر، الرابط:
https://www.syria.tv/TDQ

الدعوى- ومن أن الاجتهاد المذهبي في ضوء أصول مذهب واحد لم يعد كافيا للوفاء بحاجات عصر الحداثة، وأن الحل يكون في الرجوع إلى المذاهب الإسلامية جميعها دون تقيد بأحد هذه المذاهب في الاجتهاد، ولكن دون خروج عنها إلى الأقوال الشاذة أو المنفردة في التراث.

فاتجهت اهتمامات الفقهاء إلى العمل على إعادة صياغة الفقه منهجيا على ضوء المناهج الحديثة والقانون الغربي المعاصر كما في المجلة، وبعد ذلك قام فقهاء السلطنة بشرحها والتعليق عليها إلى أن قام الشيخ مصطفى الزرقا (ت:٢٠٠٠م) -الذي كان يجيد الفرنسية- بأهم تصنيف فقهي في العصر الحديث، ألبس فيه الفقه الإسلامي ثوبا جديدا، وبنى من قواعده ومبادئه نظريات عامة على غرار النظريات الحقوقية الغربية، فأصّل لنظرية الالتزام العامة، ونظرية الملكية، والارتباط التعاقدي، والشروط العقدية، والمؤيدات التشريعية، والأهلية والضمان.[١]

وفي المقابل ظهر اتجاه آخر يدعي أن التقليد مذمة مطلقا، وأن العودة يجب أن تكون إلى النصوص التشريعية الأولى الكتاب والسنة، في الاجتهاد والتشريع والعمل، وأكد أن الاختلاف ليس برحمة بل هو نقيصة سببها غلبة الرأي في الفقه على الخبر والحديث، فظهر من رحم هذا الاتجاه دعاة السلفية العلمية الذين أصلوا لتشريع وفقه إسلامي قائم على القرآن والحديث النبوي،[٢] وباعتبار أن القرآن يتعامل مع الكليات والمسائل العمومية وأن السنة هي من تعاملت مع النصوص الجزئية والمسائل الخاصة، فارتفعت بذلك قيمة السنة في هذا الاتجاه وصار الفقه هو فقه السنة فحسب،[٣] والتشريع متصل بما صح من حديث فحسب،[٤] على أن عملية التصحيح هي مرتبطة

---

[١] انظر مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط٢، ٢٠٠٤م.

[٢] الحديث عن النهضة الحديثية التي قام بها الاتجاه السلفي، ولا شك أن فيها خير كبير وخدمة عظيمة لسنة..

[٣] لا تخفى الإشارة هنا إلى كتب سيد سابق "فقه السنة" وكتب الألباني وفتاواه الحديثية، في قضايا المرأة وفي اللباس والعبادات وغيرها، انظر مسألة التزين بالذهب المحلق التي خالف فيها ما استقر عليه فتوى الفقهاء في المسألة على سبيل المثال.

[٤] للتمثيل على هذه الفكرة يمكن أن نخضع كتاب الألباني في تحريم آلات الطرب للتحليل، فمن خلال عنوانه الثاني يقول: الرد بالوحيين وأقوال أئمتها على ابن حزم ومقلديه وعلى الصوفيين، فمصادره هي الوحيين الكتاب والسنة فقط، مع استعانة انتقائية صرح بها بقوله "أئمتنا" لأقوال الأئمة الذين يقولون بقوله، ولكن لو دخلنا في الكتاب وتتبعنا فصوله، لوجدناه أنه قد أقامه على الحديث فقط، فقسمه على الأحاديث الصحيحة في تحريم الغناء والمعازف، وفي شرحها وتوجيه الاستدلال بها دون حضور للنص القرآن في العناوين وفي الفروع إلا عرضا. أي أن الكتاب هو من فروع فقه السنة، بل إن الملاحظ أن هذا المنهج قد انعكس على العلماء خارج الاتجاه السلفي، فالشيخ عبد الله بن يوسف الجديع عندما ألف في حل الموسيقا فإنه ابتدأ ذلك بكتاب سماه أحاديث ذم الغناء في الميزان فعادت المسألة لديه أيضا حديثية، على أن مصنفه الثاني اللاحق في المسألة قد صنفه على النظر الفقهي العام وليس

بظواهر الأسانيد وبالقواعد التي أرساها المتأخرون من المحدثين، وعملية التنزيل على الواقع مرتبطة بظواهر النصوص ومعانيها المباشرة دون عللها ومقاصدها. لذلك تم التركيز كثيرا على عملية التخريج والتصحيح والتضعيف في الحديث بحيث تكون بوصلة عمل للمشتغلين في الفقه،[1] وكذلك ظهرت في الدراسات الأكاديمية أقسام الحديث الموضوعي التي تقيم المسائل على أساس حديثي فحسب سواء أكانت في التشريع أم في التربية أم في الاقتصاد والاجتماع وغيره.[2] وساعد في ذلك دخول الطباعة وانتشار الكتب الشخصية فاشتغلوا على تحقيق كتب الحديث وموسوعات السنة ونشرها بين المسلمين.

على أن العلاقة بين الاتجاه القانوني السابق والحداثة جلية، ولكن العلاقة بين السلفية العلمية والحداثة تحتاج مزيد تفصيل، وهي في ظني تعود إلى نقاط أهمها اثنان، أما الأول فهو ما يتصل بالقطعية مع الأزمنة التقليدية التي سبق ذكرها، والسلفية الصلبة تقوم بقطيعة مع المذاهب الإسلامية والفهوم التي استقرت عليها المذاهب، فمخالفة ذلك أمر يسير، ولذلك عنوا كثيرا برد الإجماعات التي ادعيت في المذاهب واشتغلوا على إثبات أنها لم تكن إجماعا صريحا، ولا يخفى أنهم اعتمدوا على شخصيات تناسب هذا التوجه من التراث، فكما ذكرت الدراسة القطيعة كانت قطعية انتقائية.[3] وأما الثاني فهو أن غايتها هي مزيد من التمركز على الهوية الإسلامية في مقابل الهوية الغربية الحداثية، ولذلك عني هذا الاتجاه بمسائل الولاء والبراء والتكفير، وهذا وارد في سياق رد

الحديثي. انظر الجديع، عبد الله بن يوسف، أحاديث ذم الغناء في الميزان، الطبعة الأولى، الكويت: دار الأقصى، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م. محمد ناصر الدين الألباني، تحريم آلات الطرب، مكتبة الدليل، ط٢، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

[1] حجم الكتب التي قام الاتجاه السلفي بتخريجها وبيان درجة الصحيح من الضعيف فيها كبير جدا، فقد اشتهروا بذلك ولا شك في مدى الخدمة الكبيرة التي أدوها للأمة في ذلك، ولكن لابد من التنبيه إلى أن الغاية كانت دفع العلماء والخاصة والعامة إلى ترك العمل بالحديث الضعيف وتوحيد الفقه والتشريع خلف الحديث الصحيح، وهذا ما يفسر قيام الألباني نفسه بتخريج أحاديث كتب القرضاوي والغزالي وغيرهما.

[2] لا ينكر أحد أهمية البحث في الحديث الموضوعي لأنه يوضح المنهج النبوي في التعامل مع القضايا العامة، ولنا في رسول الله أسوة حسنة، ولكن أيضا لابد من التنبه إلى أن تلك الدراسات دخلت في العملية الاجتهادية والتشريعية، وأطلقت ترجيحات بين أقوال العلماء وقدمت فهوما على فهوم أخرى بناء على الحديث فقط، دون تفطن إلى المصادر التشريعية المتكاملة التي لدى الفقيه المنتسب لواحد من المذاهب الفقهية الإسلامية المعتبرة.

[3] للتوسع في علاقة فكر السلفية بفلسفة الحداثة انظر توماس باور، ثقافة الالتباس نحو تاريخ آخر للإسلام، ترجمة رضا قطب، بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٧م، ص١٤٥. معتز الخطيب، العنف المستباح الشريعة في مواجهة الأمة والدّولة، القاهرة: دار المشرق، ٢٠١٧م.

الفعل، والمحافظة على الشخصية أمام المد المقابل. فتوحيد الأمة وجمعها خلف الحديث النبوي، ورد أسباب الفرقة والاختلاف يهيئ أسباب الانتصار في الجولة مع الحداثة.

وأما الاتجاه القانوني التشريعي السابق الذكر فكانت علاقته بالسنة من جهة ميراثه العقلاني الإصلاحي الآتي من الاتجاه الأول المذكور سلفا والمنفتح على القيم والنظم الغربية، بالإضافة إلى اطلاعهم الخاص والجديد على منجز الحداثة الغربية، جعلهم يعيدون النظر في أحاديث معينة من جهة عقلانية، فشاع بينهم مصطلح نقد المتن والبحث عن مقاييس جديدة غير مقاييس المحدثين في نقد السنة، وفي هذا السياق يمكن أن يقرأ كتاب محمد الغزالي "السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث". فالكتاب يناقش مسائل فقهية تشريعية، ولكن يحمل عقلانية حداثية في التعامل مع نصوص السنة المذكورة، ويحاول أن يجد لها أصولا لدى أهل الفقه ومراده أهل الرأي من فقهاء، والأمر نفسه أيضا يلاحظ لدى مصطفى الزرقا الذي اختار في إحدى فتاواه أن يقول بنسخ حديث الرجم بآية الجلد، وترك القول بوجوب رجم الزاني المحصن والعدول عن العمل بظاهر السنة فيها، مستشهدا في ذلك بمناهج أهل الرأي في التعارض بين الحديث والقرآن، ولا يهم تقييم فكرته ومدى انطباقها على أصول مدرسة الرأي بقدر ما يهم التركيز على منهجه العقلاني في التعامل مع السنة مع حضور البعد الحداثي وقيم حقوق الإنسان التي تستهجن عقوبة كالرجم اليوم.[1]

الثالث: الاتجاه المقصدي التعليلي

المقاصد الشرعية فرع عظيم من أصول الفقه، استقل بنفسه على يد الشاطبي (ت:٧٩٠هـ)، يُرجع كثيرون علم المقاصد إلى الشافعية، خصوصا الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، فالغزالي (ت:٥٠٥هـ)، فالآمدي (ت:٦٣١هـ)، فالعز بن عبد السلام (ت:٦٦٠هـ)، وصولا إلى الشاطبي، ثم انتقالا إلى محمد عبده الذي اهتم كثيرا بالموافقات للشاطبي وأمر بشرحه وتدريسه في الأزهر كما سلف.[2] والذي يهمنا

---

[1] فتاوى الزرقا، ص٤٣٠. بل إن المنهج العقلاني في التعامل مع النصوص النبوية قد امتد خارج الجزء التشريعي إلى العقدي وغيره، فللزرقا أيضا دراسة في تأويل حديث "من رآني في المنام فقط رآني"، رجح تخصيصه بمن رآى النبي في المنام على صورته فحسب. انظر مصطفى الزرقا، العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، دمشق: دار القلم، ط٢، ٢٠٠٢م، ص١٧-٣٦.

[2] ولا يتوقف كثير من الباحثين عند تحليل أسباب ظهور علم المقاصد عند الشافعية وهم المدرسة الأقرب إلى ظواهر النصوص من مدرستي المالكية والحنفية، ولا عند تحليل موقع المقاصد في التراث الفقهي قبل الجويني، ولا عند أسباب تأخر التنظير المعمق له على يد الشاطبي في القرن الثامن، ولا عند أسباب انقطاع العمل المقصدي عقب الشاطبي حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، ولا عن تأخر تقديم تعريف صريح للمقاصد حتى صدور تعريف ابن عاشور، وهي بمجلها تساؤلات مهمة ومشروعة في الدرس المقصدي.

هنا الموازنة بين منهج المقاصد قبل مأزق الحداثة وبعده، فأول ما يتبادر للذهن عن المقاصد في العصور التقليدية أنها كانت صادرة عن فقهاء وأصوليين أفذاذ، أرادوا منها أن يديروا أصول الفقه وفروعه على ما يشبه فلسفة التشريع وتعليلاته الكبرى، والتي تعرف من خلالها مقاصد الشارع من التشريع، وتعرف بها مقاصد الأعمال المطلوبة من المكلف، بحيث يجتهد في أن يطابق مقصدُه المقصدَ الشرعي فيفوز بالدارين، كما أنها يمكن أن تفهم في سياق المحاججة بين الشافعية وأهل الرأي، خصوصا لدى الجويني الذي أنكر الاستحسان والاستصلاح بأنه غير منضبط، فتكلم في المقاصد ليكون أداة منضبطة في هذا.[١]

وأما عن معرفة المقاصد الشرعية الكلية فقد بين الشاطبي أن منهج ذلك يكون من خلال ما نص عليه الشارع على كونه مقصدا له، وكذلك ما عرف من خلال اعتبار علل الأمر والنهي، ولم يصرح بالاستقراء منهجا رغم أنه اعتمده وسيلة في مواطن كثيرة من كتابه،[٢] ولكن صرح به ابن عاشور فقال: واستقراء الأحكام المعروفة عللها، أو الأحكام التي اشتركت في علة.[٣]

أما المقاصد التي انتقل الحديث إليها في العصور الحديثة فإنها تهدف إلى إعادة النظر في الميراث التأويلي للنصوص النبوية، مع إعادة البحث في حجية الحديث وسلطة السنة، وذلك في سبيل الاستجابة لأسئلة الحداثة، بحيث تقوم بواجبين اثنين، إعادة النظر في حجية السنة والميل مع الشاطبي الذي يتبع مدرسة الرأي في المسألة والتي تنص على تأخير اعتبار السنة أمام القرآن، ووجوب عرضها عليه فلا تخالفه، وأن ذلك ليس لمجرد قطعية ثبوت القرآن وظنية الأحاديث الآحاد بل إن ذلك عائد لكون القرآن المصدر الأول وعنه تصدر حجية المصادر الأخرى.[٤] استخراج المقاصد الكلية

---

[١] انظر عبد الله بن بية، علاقة المقاصد بالأصول، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦م، ص٤٨ وما بعدها.

[٢] انظر إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد ا لله دراز، بيروت: دار المعرفة، ١٥٧/٣.

[٣] انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤م، ص٥٦. ومن أهم المواطن التي تستدعى فيها المقاصد تراثيا: حيث لا نصوص، وحيث يوجد عموم نحتاج إلى إخراج بعض مشمولاته، وحيث يوجد نصوص لكن تطبيقها يخالف أصلا أو قاعدة، وحيث يحتاج المجمل إلى بيان، وحيث نعدِل عن الظاهر بدلالة المقصد، وفي الترجيح بين النصوص، وفي تمييز قول الصحابي مما يحمل على الرفع أو على الرأي، وفي الذرائع والمآلات، وفي تخصيص الحكم بالنبي، وفي مفهوم المخالفة، والموافقة وتقييد المطلق ووضع الأسباب والاستصحاب، والاستحسان والترجيح. انظر عبد الله بن بية، علاقة المقاصد بالأصول، ص٩٩ وما بعدها.

[٤] ينص الشاطبي بأن رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار، خلافا للقائلين بالتساوي بين المنزلتين بحسب نظرية الوحي المتلو وغير المتلو، أو بتقدم الحديث على القرآن، "الكتاب أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى الكتاب" "والسنة قاضية على الكتاب" وهكذا. ويستدل على قوله بعدة أدلة أهمها أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة،

للشريعة من خلال استقراء جزئياتها القطعية، ثم عرض النصوص الظنية على هذه المقاصد الكلية واستبعاد ما يثبت مخالفته لها. وأما النصوص القطعية من الكتاب ومتواتر السنة فالاتجاه المقصدي هنا يبحث في الحِكم والمقاصد الثاوية فيها، ويجتهد في تصوير فلسفة مبنية على المقاصد القطعية ملائمة للقيم والفلسفة الحديثة.[١]

وعليه فإن الاتجاه المقصدي انتهى إلى اعتبار النص القرآني مترفعا على النص النبوي باعتبار ثبوته وباعتبار رتبه، وخلص إلى تغليب الجانب الاجتهادي من السنة النبوية على ما كان من وحي،[٢] وفي كتابه الأخير "إشكالية التعامل مع السنة" ينص العلواني على عدد من الأصول في التعامل مع السنة بحسب الاتجاه المقصدي، وتتلخص في تخصيص الوحي بالقرآن، والتمييز بين مقامي

والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب؛ فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون؛ فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة. انظر الشاطبي، الموافقات، ٢٩٤/٤. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ص٣٠. ابن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، ٣٠٥/١٣. عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، دار الوفاء والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٧هـ– ١٩٨٧م، ص٤٨٨ وما بعدها.

[١] يمكن عد دراسات الشيخ طه جابر العلواني وخصوصا ما كان منها في تقصيد مبدأ الحرية وإعلائه على جميع المقاصد الأخرى في الشريعة محاولة توفيقية بين النصوص والحداثة. انظر مقدمته مقدمة لكتاب نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، لإسماعيل الحسني، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م. وانظر للتوسع محمد المراكبي، الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل، مجلة الأخلاق الإسلامية في برلِ، المجلد ٣، عدد ١-٢، ص٩–٢٩.

[٢] ناقش الأصوليون مسألة السنة التشريعية وغير التشريعية، وتوسع الحنفية في السنن التي صدرت عن النبي سياسة لا تشريعا، إلى أن أتى القرافي وتكلم في الأوصاف النبوية التي تصدر عنها الأوامر والنواهي، وكذلك الشاطبي الذي نفى استقلال السنة بالتشريع، وأعاد كل السنن المستقلة إلى دائرة السنن البيانية. إلا أن المقاصد بثوبها الجديد توسعت عن هذا الطرح إلى أطروحات أبعد في تضييق دائرة السنة التشريعية. انظر القرافي، الفروق، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، (٢٠٧/١-٢٠٨). وابن القيم، زاد المعاد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢٧، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م، (٤٢٨/٣). والدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، (٢٤٠/١). سعد الدين العثماني، تصرفات الرسول بالإمامة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م. وللتوسع انظر محمد أنس سرميني، الإمام الشاطبي وتحرير مذهبه في السنة النبوية المستقلة، ماليزيا: مجلة الحديث، المجلد: ٧، العدد: ١٣، ص٩-٤٦. والسُّنة المستقِلة بالتشريع، حُجيتها واتجاهات التعامل معها، الذي سيصدر عن أعمال مؤتمر سلطة السنة عن كلية الإلهيات، جامعة صقاريا في تركيا، ٢٠١٩م.

الرسالة والنبوة بجعل التبليغ والأمر بالطاعة مخصوصا بالأول دون الثاني الذي صدر باعتبارات زمانية تاريخانية، تخصيص سلطة الفرض والتحريم بالله،[1]

ومن هذا السياق يمكن أن تفهم أسباب تأييد الحداثيين "تماما" للمقاصد، ولماذا أدلى نصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور (ت:٢٠١٩م) وآخرون بدلائهم فيها، وكيف أنها استخدمت في مخالفة ظواهر النصوص والمجمع عليه من الأفهام، وجاءت بشريعة جديدة، كرد عقوبة قطع يد السارق بالمقاصد، وتغيير قانون الميراث والنكاح والطلاق بها، إلى ما سوى ذلك،[2] وزاد الأمر غرابة أن أخذوا على الاتجاه المقصدي المنضبط تشبثه بالنص وعدم تجاوز سقفه.

وعلى أي حال فإنه لابد من الإقرار بأن الاجتهاد المقصدي المنضبط قد أسهم في عقلنة الشريعة، ووسع مساحة البشري في العملية الاجتهادية، واشتغل على هدف تقديم إسلام مقبول من الحداثة وقيمها ومعاييرها الكونية، وذلك عندما أثبت أن لدى المسلمين نظاما دينيا قيميا قانونيا مستقلا ومتكاملا، له فلسفة خاصة تتلاقى مع النظام العالمي في جزئيات وتفاصيل دون أخرى. لكنه أثبت أيضا أنه نظام قائم على الاستخلاف والتكليف والحاكمية، وأن له أثرا في تنظيم الأولويات، والتمييز بين القطعي والظني والمصلحي.[3]

الرابع: الاتجاه القيمي الأخلاقي

تعود أصول البحث الفلسفي في القيمة والسلوك إلى الفلاسفة اليونان، ويذهب كثيرون إلى أن الفلسفة الإسلامية لم تأت بأنموذج مبتكر في الفلسفة الأخلاقية النظرية، وإنما اهتمت بالجانب المعياري والتطبيقي، وتبنت نموذج النفس والجسد الأفلاطوني، وتهذيب النفس وتمكين القوة العاقلة

---

[1] انظر طه جابر العلواني، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م. (ص١٦، ٣٢)، (ص١٣٣)، ويقول أيضا: "وهذا التفريق بين مقام النبوة والرسالة، يوصلنا إلى أن مقام النبوة مرتبط بشخص النبي نفسه، ومن ثم يفقد مقام النبوة فاعليته بموت النبي"، وقال "فنبوة محمد للعرب، ورسالته للناس جميعا"، (٣١-٣٢). وانظر سرميني، السُنة المستقِلة بالتشريع، حُجيتها واتجاهات التعامل معها.

[2] انظر أحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، الرياض: دار ابن حزم، ١٤٢٨هـ. وأنس سرميني، اتجاهات تأويل عقوبة قطع يد السارق، كتاب مؤتمر الإسلام والتأويل٢، منشورات جامعة إينونو، ٢٠١٨م، ص٧-٣٤.

[3] انظر رضوان السيد، مقاصد الشريعة والمدخل القيمي، المقال السابق. وأحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، مصدر سابق.

على الغضبية والشهوانية فيها، وتوزعت علوم الفلسفة والفقه والكلام مباحث الأخلاق بالتصريح أحيانا وبالتضمين في أحيان أخرى.[1]

وقد اكتسب السؤال الأخلاقي في الغرب في العصور الحديثة مزيد أهمية لعدة أهداف، منها: إرساء قيم الحداثة وتعزيزها بديلا عن القيم التقليدية، وذلك عبر نقد هذه القيم وإثبات نقصها وتعارضها الداخلي، إعادة النظر في فلسفة الحداثة وآلياتها نفسها من منظور أخلاقي بحيث تنتقد ذاتها وتطورها.

ويمكن إرجاع حالات الدرس الأخلاقي إلى أزمنة غلبة الدهرانية على الدين، باعتبار أن الأديان تمتلك منظومة أخلاقية متماسكة ومنسجمة مع ذاتها، فإذا ما تخلى الإنسان عن الدين اهتم بالدرس الأخلاقي ليعوض الخلل الذي يطرأ على منظومة القيم لديه بتسويغات الذرائعية والنفعية، والحداثة كفلسفة هي حداثة غلبت المادي على الروحي كما أسلفنا، فهذا أحد تفسيرات الدرس الأخلاقي فيها، ولأهمية هذا الدرس وتأثيره، فإن الحداثة انتقلت إلى نقد منظومة القيم في الأديان، من خلال أمرين: خلوها من التنظير الأخلاقي، أو وجود تطبيقات معينة فيها تعارض قيم الحداثة.

ولعل هذا النقد اتجه إلى الإسلام مبكرا، ففي كتاب غولد تسيهر (ت:١٩٢١م) عن الإسلام نراه يفرد في بدايته صفحات متتالية في إثبات تماسك منظومة القيم في الإسلام وما لفكرتي الضمير وطهارة القلب من دور كبير فيه، ولعله يعدُّ من أوائل من دافع عن الأخلاق والقيم في الإسلام أمام الحداثة، فنقل قول من يعتبر القيم ليس ركنا أساسيا من الدين مستدلين بأنه لا يوجد كلمة ضمير في اللسان العربي، وبيَّن أن عدم الكلمة لا يعني عدم الشعور القلبي،[2] ثم انتقل إلى الإثبات ونقل حديثا عن صحيح مسلم "البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في نفسك، وكرهت أن يطلع عليه

---

[1] انظر معتز الخطيب، مدخل لدراسة تاريخ الفكر الأخلاقي في مصر في سياق مشاريع الإصلاح والنهضة، تبين للدراسات الفكرية، مجلد ٧، عدد ٢٦، ٢٠١٨م، ص٨٥-١٠٩.

[2] استدل بأمور أخرى أيضا، فنقل عن الجاحظ الذي رفض اتهام الروم بالبخل لعدم وجود كلمة الكرم لديهم، ورفض اتهام شعراء الفيدا بعدم الامتنان لعدم وجود كلمة شكر عندهم.

الناس"،[1] وأثبت به معنى الضمير.[2] والذي يهمنا هو إثبات النقد الحداثي القديم الموجه للإسلام في القيم، ومدى أهميته الذي استدعى غولد تسيهر أن يناقش المسألة.

وباعتبار أهمية المسألة في الغرب، وأن غولد تسيهر كان من أوائل من استحضرها إلى الدرس الإسلامي، فإن المسألة بقيت في الأكاديميا الغربية حينا من الزمن ولم تنتقل إلى بلاد المسلمين طيلة النصف الأول من القرن الماضي، ولعل محمد عبد الله دراز (ت:١٩٥٨م)، كان ثاني أهم شخصية تناقش المسألة الأخلاقي في الإسلام من خلاق القرآن، وقد قدمها كأطروحة دكتوراه في فرنسا، ولم تترجم وتنشر بالعربية إلا بعد وفاته، وهي على العموم كانت محاولة بحثية أكاديمية لقراءة القرآن من منظور فلسفة أخلاق الواجب الكانطية، فهي من أنواع الاستجابة لسؤال الحداثة بالبحث عن الهوية والقيم الإسلامية بأكثر من كونها محاولة تأويلية للنص على ضوء الحداثة.[3]

وأما الشخصية المؤسسة لاتجاه القيم في تأويل النصوص فهو فضل الرحمن مالك الباكستاني (ت:١٩٨٨م) وأعماله يمكن عدُّها جزءا من الأكاديميا الغربية أيضا، فإنه نظَّر لاستخراج القيم الأخلاقية الثابتة من النص، ومن ثم العودة إليها عند التنزيل، وإعادة تأويل الشريعة اليوم بما يتفق مع تلك القيم الأخلاقية الكبرى، وطلب صياغة قيم إسلامية معتمدة على القرآن وحده، ومن ثم فصل القيمي عن التشريعي في الفقه التراثي، بحيث يحافظ على الأول ويخضع الثاني للتحديث والتبديل، وهذا يعني بالضرورة تنحية السنة عن إطار الدرس القيمي إلا فيما كان موافقا ومؤيدا لمخرجات المنهج الذي اقترحه فضل الرحمن.[4] مع التنبيه أن هذا ليس بلازم للمذهب بل هو اختيار الممارس له، فيمكن البحث في القيم الثابتة في القرآن والسنة الصحيحة معا وصولا إلى قيم تنطبق عليهما، ولا تخالف ما ثبت في السنن.

وعلى أي حال فإنه قد نجم عن الجدل الأخلاقي بين الحداثة والإسلام عدة أمور، أذكر منها اثنين:

---

[1] أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم، ٦/٨، رقم ٢٥٥٣، ويلاحظ أن غولد تسيهر خرجه من الأربعين النووية، ولعله لم يتنبه إلى كونه في مسلم، أو أراد التنبيه على اشتهاره بين جميع المسلمين لاشتهار الأربعين.

[2] غولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣م، ص٢٩.

[3] انظر محمد بن عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة، ط١٠، ١٩٩٨م.

[4] فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م، ص٣٩١.

-ظهور دراسات أخلاقية إسلامية نظرية جادة في الميدان الأكاديمي، ويتجلى هذا بقسم الدراسات الأخلاقية في جامعة حمد، والمؤتمرات والدوريات والمحاضرات الأكاديمية التي تصدرها، وقد أقام مؤخرا مؤتمرا عن الأخلاق والسنة لم تصدر أعماله بعد، وكذلك في أعمال عبد الرحمن طه ووائل حلاق على وجه الخصوص كما سيأتي، وهي تهدف لفهم منظومة القيم الإسلامية التراثية.[١]

-ظهور انتقادات ومراجعات جديدة من داخل المنظومة الإسلامية، لأحكام ثابتة لم تتعرض للنقد والمراجعة طيلة الأزمنة التقليدية، والسبب هو مصادمتها للقيم الحداثية الجديدة، وهو الأمر الذي يفسر النزعة الاعتذارية والتوفيقية والمتحرِّجة أحيانا في تقديم الدين والتي شاعت في القرن الماضي.

ومن نماذج هذا الدراسات إعادة النظر بقتل المرتد وهو عقوبة ثابتة بالسنة النبوية، بدعوى أنه عقوبة مرتبطة تقليديا بقيمة إجبار الناس على الحق وتأطيرهم عليه تأطيرا، وهي القيمة التي اندثرت وحل محلها قيمة الحرية واختيار الناس لأديانهم ومعتقداتهم، فحصل التراجع عن قتل المرتد وإعادة تأويله أخلاقيا.[٢] وهذا متصل بالموقف من العقوبات البدنية للمجرمين، كان مرتبطا بقيمة ردع الجاني وحفظ أمن المجتمع، وبتأثير من الفلسفة الإيطالية في العقوبات وكانط وبنتام وآخرين، تغلبت قيمة إصلاح الجاني على ردعه، ولم تعد تقبل العقوبات البدنية بوصفها عقوبات ردعية، وتم تفضيل العقوبات الإصلاحية في الحبس الإصلاحي.[٣]

ومن محاذير هذا الاتجاه التي لابد من التبصُّر بها ونصبها أمام الأعين أثناء الدرس الأخلاقي الإسلامي ما يأتي:

- القناعة المسبقة التي تستبطن قيم الحداثة وعلوَّها بله انتصارها على قيم العصور الكلاسيكية، باعتبار أن التاريخ يمضي متقدما إلى الأمام فالحديث هو الأفضل والقديم هو الأدنى، وهو خطاب

---

[١] وفي مجال فهم منظومة القيم الإسلامية التقليدية ظهرت دراسات معمقة تعيد قراءة التاريخ من منظور قيمي، يقول رضوان السيد مفسرا الخلاف بين أهل السنة والاعتزال: قدم المعتزلة مقولة التنزيه، وقيمة العدل، وقدم السنة مقولة التوحيد والرحمة. كذلك تكلم عن قيم الماوردي والجويني في النظر السياسي والحضاري. انظر مقاله: مقاصد الشريعة والمدخل القيمي.

[٢] انظر معتز الخطيب، الحرية الدينية وقتل المرتد، فصل من كتاب الحرية في الفكر العربي المعاصر، تحرير مراد دياني، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨م، ص٣٦٩-٤٠٦. محمد أنس سرميني، العقوبات التي استقلت السنة بتشريعها، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٧م، ص١٢٢-٢٠٣.

[٣] سرميني، اتجاهات تأويل حد السرقة في الإسلام، مصدر سابق.

يخلط سيرورة القيم بسيرورة التقنية والتكنولوجيا، فليس كل قديم أعلى وأفضل. ويتصل بهذا النظرة الدونية في التعامل مع التاريخ والتراث الإسلامي والسنة النبوية، من خلال دراستها من منظور القيم الغربية، دون مراعاة لسلم القيم العالمية آنذاك ولا لسلم القيم الإسلامية الخاصة.[١]

- النسبية والاختلاف في سلم الأوليات في القيم، ومدى الإشكال الكبير الذي ينجم عن ذلك في تأويل النصوص وتنزيلها على الوقائع، مع ادعاء جميع الأطراف بالتمسك بالدين والأخلاق.[٢] فعملية استخراج القيم من النصوص عملية اجتهادية تتفاوت فيها العقول من جهة، وتتأثر بالدوافع الذاتية والسياقات الاجتماعية الظرفية تأثرا لا ينكر.
- علو السقف التأويلي لهذا الاتجاه، بحيث يختلط الثابت بالمتغير والقطعي بالظني، ويمكن إعادة تأويل النصوص كلها تأويلا بروتستانتيا ثوريا، يعيد صياغة الدين أو يأتي بدين هجين، فإنه مدخل يمتلك هذه الإمكانية، ولا نكار في أن القيم الإنسانية يمكن ردها إلى سلمين على الأقل، سلم القيم الروحانية وسلم القيم المادية، وبينهما مساقات مشتركة، ولكن تنازعها في المساقات الأخرى أمر ممكن.

الخاتمة والنتائج

في نهاية الدراسة يمكن لنا الوقوف عند هذه المسائل:

المشترك بين الاتجاهات هو الإحساس بالمأزق أمام الحداثة، ومحاولة إعادة النظر في النص الديني عموما والنبوي خصوصا استجابة لهذا المأزق، ولكي تتحقق هذه المحاولة لابد من نقد القواعد التراثية الضابطة لحجية السنة وقواعد التعامل معها، واختلفوا في ذلك بين مدرسة سلفية أقامت الدين على السنة، ومدرسة ضيقت من السنة التشريعية ومن سلطتها، وتكلموا جميعا في قواعد تنزيل السنة على الواقع، فالسلفية أقرب إلى النظر الظاهري في تنزيل السنن على ظواهرها على الواقع إن صحت ظواهر أسانيدها، والآخرون أدخلوا عنصر التأويل والقبول والرد من خلال المتن ودلالات الأحاديث. ونتج عن هذا توسيع المتغير التاريخاني على حساب الثابت اللازمني.

---

[١] وهو الأمر الذي يحذر منه وائل حلاق خشية الانجرار إلى جلد الذات أو التبني الأعمى لسائر القيم الغربية. انظر وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م. وانظر أنس سرميني، الدولة المستحيلة لحلاق مراجعة نقدية، مجلة البحوث الفقهية، مجلد١٧، عدد٣٤، ٢٠١٩م، ص٥١٥-٥٢١.

[٢] رفعا للحرج أكتفي هنا بالتمثيل بين تعارض قيمتي العدل والإنصاف، والسلم والاستقرار، وما حمله هذا التعارض من انقسام كبير بين علماء الأمة.

تميزت الأمة دائما باستيعاب الفلسفات الغريبة ومن ثم تفحصها، باستبعاد ما لا يلائم الأصول الإسلامية، وقبول ما يتلائم معها، أي أن عملية التوفيق والتواصل الثقافي كانت وما زالت من مزايا هذه الأمة، ولكن على ألا تهاون في ذلك فتتخلى عن بعض سماتها وأصولها، وعملية التقويم والنقد المتواصلة لتلك التوفيقات هي الحامي لهوية الأمة، ولا يختلف الأمر حاليا عن الماضي، فما ذكر من اتجاهات توفيقية متأثرة بالحداثة يصب في هذا المنهج، وعملية توضيحه ونقده لا تقل أهمية عن التوفيق.

التفاعل بين الاتجاهات، وله عدة أشكال منها تفرع أحد الاتجاهات عن اتجاه سابق له كما لاحظنا بين الاتجاه الإصلاحي وما جاء بعده أي التشريعي والسلفي والمقصدي والقيمي، ومنها تنقل شخصيات مؤثرة تنقلت بين الاتجاهات بأن كان لها حضور في أكثر من اتجاه، كرشيد رضا (ت:١٩٣٥م) انتقل من الإصلاحي إلى السلفي العلمي، وطه جابر العلواني (ت:٢٠١٦م) من التراثي إلى المقصدي، أو عبر الشخصيات المحسوبة على التيار الحداثة والتي أيدت المقاصد أو القيم في مواضع معينة، مثل حسن حنفي وعابد الجابري (ت: ٢٠١٠م)، ومحمد أركون (ت:٢٠١٠م).

أن الاستجابات بمجملها شكلت نواحي إيجابية وأخرى سلبية، بحيث لا يمكن تعميم حكم معياري عليها، فلا أحد ينكر آثار النهضة الإصلاحية والحديثية وكذلك الفقهية التشريعية، والمقصدية والأخلاقية وإسهاهما في إغناء الفكر الإسلامي المعاصر مع التحفظات التي ذكرها الباحثون[1] -والتي يجب مراعاتها والتنبه لها سواء من حيث النظر الكلي كما سيأتي أو من حيث النظر الجزئي-، وأهمها في ظني أنها لم تتمكن من تجاوز مأزق الحداثة إلى الآن، بما يحملنا على القول بأنها ما زالت حلولا جزئية لا كلية، والكلام هذا يستدعي معيارا في التمييز بين الجوانب الإيجابية والمنتقدة داخل تلك الاستجابات.

وختاما فإن التقويم الكلي للاتجاهات المذكورة فيما يتصل بالسنة، يمكن أن يتحدد في نقطتين، أولا منزلة السنة ومكانتها من التشريع، فلا يقبل أن يكون هذا الأمر مثارا للنقاش لأن الإسلام قائم على الوحيين الكتاب والسنة، والسنة شارحة للكتاب ومفصلة له، والعلاقة بينهما علاقة الجسد والروح، وأما تفاصيل هذه العلاقة وتنزيلها على الواقع هو عمل الأصولي والفقيه. ثانيا قصر التأويل في السنن على ما لم يقطع بدلالته من أحكام وتشريعات، فالمتواتر والمتلقى بالقبول والمجمع

[1] أضع في هذا السياق دراسات عبد الرحمن طه معظمها وبالأخص تجديد المنهج في تقويم التراث، وروح الحداثة، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، وسؤال الأخلاق.

عليه من السنن ليست ميدانا للتأويل وإعادة النظر، وإلا فسينتج عن ذلك إسلام مختلف لا يمت إلى الإسلام الذي نعرفه بأي صلة.

الدراسة الثانية:

منهجيّة التعامل مع السُّنّة النبويّة في عالم ما بعد الحداثة

آفاق والاتصال والانفصال بين الفكر الإسلامي والما بعد حداثي

المقدمة

تتجه هذه الدراسة المسماة بمنهجية التعامل مع السُّنَّة النبوية في عالم ما بعد الحداثة، إلى تحليل إشكالية العلاقة بين التصور الإسلامي والتصور الحداثي بالوقوف عند منهجية التعامل مع السُّنَّة؛ وصولاً إلى بعض المقترحات المنهجية في المسألة، فالسُّنَّة باعتبارها ديناً وسردية علمية ومرجعية، والحداثة باعتبارها سردية مقابلة تتضمن أدوات نقدية وتفكيكية، فيأتي بناء على ذلك السؤال عن أفق العلاقة بين هذين الحقلين، وما هي الفعاليات المتدخلة في صياغة هذه العلاقة أو توجيهها أو إحداث القطعية فيها؟ وبعبارة أخرى: إنَّ موضوع هذه الدراسة هو: المنهجيات، والمقاربات الإسلامية التراثية والحداثية، والعلائق في ما بينها، وتدخل فيها أيضاً: مساءلة المقاربات التوفيقية بين النظرين، والمقاربات التي تنشد القطيعة التامة، فتسعى الدراسة إلى تقويم تلك المقاربات، وذلك ضمن نطاق وحدود مخصصة هي: الحديث والسُّنَّة النبوية.

تأتي أهمية هذه الدراسة من جهة جِدّة موضوعها ودقته، وحساسية مجالها وأحكامها المتصلة به. فالذي كُتب في تأصيل المناهج الحداثية والتراثية ليس بالقليل، وما كُتب كذلك في نقد تلك المناهج أيضاً ليس بقليل، ولن تُعنى هذه الدراسة بأحد هذين الموضوعين إلّا عَرَضاً، فإشكاليتها إذاً هي البحث في إمكانية الاتصال بين مناهج النظرين المذكورين، ومدى الفائدة أو الخلل الذي يتحصل من ذلك الاتصال، وتسعى الدراسة إلى ربط الجانب النظري بالتطبيقي في هذا السياق بذكر أمثلة عملية من دراسات قامت على أساس إمكان الالتقاء بين أدوات هذين المنهجين. وأما عن حساسية الموضوع؛ فتأتي من جهة اتصاله بمأزق الحداثة، الذي دخلته البلاد المسلمة منذ قرن أو يزيد، ولـمّا تجد المخرج أو الجواب المناسب.

اعتمدت الدراسة المنهج الاستقرائي، والوصفي مع التحليلي والنقدي، فاستقرأت أولاً ما كتب في هذا المجال المعرفي فيما يتصل بالمنهجية التراثية ونقدها، والمنهجية الحداثية ونقدها، ومن

ثم حلّلت المادة المستقرأة وصنفتها في أنساق ومباحث ملائمة لغرض الدراسة، وأعملت المنهج النقدي في سائر مراحل الدراسة لتنتهي بالنظر التقويمي الكُلّي في الموضوع.

قُسّمت هذه الدراسة إلى أربعة مباحث؛ الأول: تمهيدي يعالج مصطلحات الدراسة ويحاول إعادة كلّ من التصور الحداثي والتراثي إلى أصوله الكلية؛ أي الفلسفة والرؤية الكلية، ثم المناهج المستخدمة في سياق هذه الفلسفة، ثم الأدوات المعرفية التي أفرزتها تلك المناهج. والثاني: يعالج إمكانية اللقاء والوصل أو الفصل بين النظرين؛ التراثي، والحداثي، مع التمثيل بمنهجين اثنين من أهم المناهج الحداثية وهما: المنهج التاريخاني، والمنهج التأويلي. والثالث يقترح مواطن الاستفادة من أدوات المناهج الحداثية، والمواطن التي لا يمكن للنظرين الالتقاء عليها. واختص الرابع بعرض نماذج تطبيقية لدراسات في السُّنَّة النبوية يمكن قراءتها على أنها ثمرة أدوات المناهج التراثية والمناهج الحداثية معاً، وأعطت الدراسة رأيها في تلك المحاولات من حيث المناهج والنتائج.

يمكن تقسيم الأدبيات والدراسات السابقة في هذا الموضوع بحسب الأنساق الآتية:

- دراسات في تأصيل الحداثة ونقدها، أي التي تأتي في سياق الكشف عن أصول الحداثة وبيان أهم الانتقادات المتجهة إليها، ومن ذلك كتب: رينيه غينون، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن، وآلان تورين، ووائل حلاق.

- دراسات النقد الحداثي المتّجه للسُّنَّة النبوية، وهي كثيرة، منها: مواضع من كتب محمد أركون، ومحمد شحرور، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد حمزة.

- دراسات الدفاع عن السُّنَّة أمام شبهات الحداثة، وهي كثيرة، منها: دراسة الحداثة وموقفها من السُّنَّة للحارث فخري، وموقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام لمحمد القرني، والاتجاهات والعقلية المعاصرة في دراسة مُشكل الحديث لمحمد رمضاني.

وهي بمجملها دراسات مهمة في سياقها، وقد جرت عملية الاستفادة منها وتوظيفها بالانطلاق منها، والبناء عليها في رحلة الوصول إلى أهداف هذه الدراسة، أي الأهداف المتّصلة بالقراءة المابعدية لمنهجية التعامل مع السُّنَّة.

أولاً: مدخل مفاهيمي للدراسة

١.المنهجية

النهج في اللغة: هو الطريق الواضحة، ومثله: المنهاج والمنهج، ومنه قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وكذلك في الحديث الشريف: (تَرَكَكُم عن حُجة بيّنة، وطريق ناهجة).[1] ولا تخرج استخداماتها في الاصطلاح الإسلامي عن المعنى اللغوي، ومع تطور نظرية المعرفة صار للمنهج والمنهجية تعريفات ودلالات معينة، تتعلق بطبيعة التفكير، وطرق الاستدلال، والوصول إلى المعرفة، وتناقش الكيفية من الوسائل والأدوات التي يوصل بها إلى الفهم الأقرب لحقائق الكون والإنسان والوجود، وتتخصص بالإجابة عن سؤال الـ "كيف" من الأسئلة المعرفية.[2] وفي سياق دراستنا هذه؛ فإن التعريف المقترح للمنهجية؛ هي الوسائل الأدق للوصول إلى أحسن فهم للسُّنَّة النبوية.

٢.السُّنَّة النبوية

السُّنَّة في اللغة: هي السيرة والطريقة، وهي في الاصطلاح تتعدد بتنوع سياقات ورودها، فالسُّنَّة في السياق اللغوي هي غير ما عليه في السياق الفقهي، أو العقدي، أو الكلامي، أو الأصولي، أو الحديثي،[3] والمقصود هنا من تعريفات السُّنَّة المفهوم والمشترك بين أصول الفقه والحديث الشريف، هي: جميع ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من أقوال، وأفعال، وتقريرات، واكتسبت الصفة التشريعية،[4] وهناك مناقشات في تطابق مفهوم السُّنَّة والحديث أو اختلافهما، وكذلك في

---

[1] الصنعاني، عبد الرزاق. **المصنف**، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ، ج٥، ص٤٣٤. انظر مادة "نهج" الأزهري، محمد بن أحمد. **تهذيب اللغة**، المحقق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، ج٦، ص٤١. الهروي، أحمد بن محمد أبو عبيد. **الغريبين في القرآن والحديث**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٩م، ج٦، ص١٨٩٨.

[2] أبو الفضل، منى. "المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **المؤتمر الرابع**، ط٢، ١٩٩٤م، ص١٩٦.

[3] السنة في السياق الفقهي: هي ما يقابل الفرض والمباح والمكروه والحرام، والسنة في السياق العقدي: هي ما يقابل البدعة، وفي السياق الأصولي هي: ما يقابل الحديث القولي، وفي السياق الحديثي هي: ما يأتي في المتن أعلاه.

[4] انظر السبكي، تقي الدين وتاج الدين. **الإبهاج في شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، ج٢، ص٢٦٣. القاسمي، جمال الدين. **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٦١. والتشريع هنا بالمعنى المباشر لا بالمعنى الذي يجعل من كل أمر قام به النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان جبلياً أو بشريًّا فِعلاً ذا قيمة تشريعية كإباحة؛ النوم والطعام وأنواع معينة منه، فالأمر على الإباحة الأصلية.

زمان اكتساب السُّنَّة المعنى الاصطلاحي، ويميل أهل التصور الإسلامي إلى القول بالترادف والتبكير في استعمالها، بينما يميل أهل التصور الحداثي إلى المغايرة مع التأخير في استقرار دلالتها الاصطلاحية.[١]

٣.التعامل مع السُّنَّة

التعامل من العمل والمعاملة، وهو مصطلح شاع استعماله مع المفاهيم حديثاً، وأجده يتناول ثلاث مساحات معرفية من المفهوم المدروس، هي: أولاً، منهجية الاستفادة من المصدر المدروس وأدواتها. ثانياً، مرجعية المصدر المستفاد منه وموثوقيته. ثالثاً، حال المستفيد وشروطه. وفيما يتعلق بالسُّنَّة، فالتعامل معها يعني دراسة حجية السُّنَّة وسلطة السُّنَّة من جهة كونها مصدراً تشريعيّاً أم لا، وموثوقيتها من جهة القبول والرد، ومنهج الاستفادة منها وشروط ذلك، وصفات المستفيد وشروطه، انطلاقاً من أن التعامل في هذه الدراسة مخصوص بعالم ما بعد الحداثة، فإن المعنى ينصرف إلى أصل فكرة النبوة، وحجية السُّنَّة، وأدوات فهمها، مع الأخذ بعين الاعتبار المناهج الحداثية والمناهج المتبعة في التصور الإسلامي في ذلك، بحيث يتجه المراد من التعامل إلى مدى إمكان تحديث مناهج وأدوات قراءة السُّنَّة.

٤.الحداثة وخصائصها

الحداثة لغة من حدَث، والحديث لغة مقابل القديم، وحدوث أمر يعني ظهوره بعد أن لم يكن،[٢] والحداثة في الاصطلاح الفلسفي لها أكثر من نوع ووجهة، وينبني على ذلك أن لها تعريفات عدة، يمكن أن نختار منها ما عرَّفها به محمد أركون بأنها: "استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة"،[٣] فركز على المنهجية والأهداف. وعرّفها طه عبد الرحمن بأنها: "ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية، والسيادة على الطبيعة، وعلى المجتمع وعلى الذات".[٤] فركز على أصولها وأدواتها.

---

[١] انظر أبو زيد، نصر حامد. **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢م، ص٣٤. حمزة، محمد. **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٥م، ص٣٥.

[٢] انظر مادة "حدث" ابن منظور. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ، ج٢، ص١٣١. ابن فارس. **مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م، ج٢، ص٣٦.

[٣] أركون، محمد. **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط٢، ١٩٩٥م، ص١٨١.

[٤] عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٣.

القول بأن الحداثة هي قطيعة تامة، وانتقال من العصور التقليدية الكلاسيكية إلى العصور الحديثة، يعني إلغاء القيم السائدة في تلك العصور، وإحلال قيم الحداثة محلها كليّاً، والقول بأنها عملية انتقاء يوضح أصول الحداثة في النظام التقليدي نفسه، ويترك المجال للقول بأن قيم العصور التقليدية ظلت جاثمة في خلفية العقل الغربي، التي تمظهرت في أحداث وشخصيات نادرة، وأجد نفسي قريباً من القول بالانتقاء، وهو الرأي الذي دعا إليه رينيه غينون مؤسس الفلسفة التقليدية التكاملية، فسلَّط الضوء على ما جرى في عصور الانتقاء هذه، وأوضح أصولها التقليدية -والتقليد هنا مُعطىً قديم غير أرضي في رأيه-، وراقب مجريات الأمور ووقائعها، وتوقف عند نهاياتها المتوقعة.[١]

يحيل غينون أصول الحداثة إلى الفلسفة اليونانية، باعتبارها أحد مكونات الثقافة الغربية بالاشتراك مع المسيحية، والفلسفة اليونانية عنده تحمل منذ نشأتها بذور اتجاهين معرفيين في التعامل مع الإله والكون والإنسان. الاتجاه الأول المتصالح مع هذه المفاهيم، والذي يقبل بثنائية الروح والجسد، والمثال والمادة، والأخلاق والمصالح، ويقرّ بوجود الخالق، وبأن الوحي أحد مصادر المعرفة، ويمكن لنا تسميته بمصطلح الفلسفة الروحية. الاتجاه الثاني الذي يرى القطيعة والصراع مع الخالق والطبيعة والبُعد الروحي للإنسان، فيرفض الألوهية والوحي، ويحل محلّها العقلانية والدهرانية، ومصطلح الفلسفة المادية هو الأقرب لمضامين هذا الاتجاه.[٢]

إلا أن الملاحظة التي ينبّه إليها غينون: أن روَّاد الحداثة ومؤسسيها بدؤوا يبحثون في الفلسفة اليونانية عن الاتجاه المادي فحسب، فتبنّوا أفكاره وخصائصه، وأعلوا من شأن رجالاته من الفلاسفة، حتى كادت أسماء الكثير من الفلاسفة الروحيين في اليونان تنسى وتمحى من الوعي الثقافي الغربي،[٣] ثمَّ بدأ تقليم أظافر الكنيسة ورجال الدين؛ وصولاً إلى تنحيته عن الشأن العام، بحيث

---

[١] انظر غينون، رينيه. **أزمة العالم الحديث**، ترجمة عدنان نجيب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٦م، الكتاب بفصوله كلها يؤسس لهذه المقولات المثبتة أعلاه، وتعرف فلسفته بالفلسفة التقليدية، وأضفت لها قيد التكاملية لتكون أكثر تعبيراً عن فلسفته وهو ما اقترحه محمد عادل شريح، في مقالته "رينيه غينون والتقليدية التكاملية"، [الرابط]

http://almultaka.org/site.php?id=362&idC=4&idSC=14

[٢] يثبت غينون في كتابه المذكور أن المجتمعات الغربية التقليدية استمرت تحمل النموذجين المعرفيين فيها المادي والروحي، بتأثير من الفلسفة المادي والإشراقية والمسيحية.

[٣] يمكن قراءة نص الجابري الآتي بوصفه كذلك يغفل تماماً أولئك الفلاسفة، فيقول: "إذا فحصنا بنية الفكر الميثولوجي عند اليونان قبل الفلسفة أو بنية العقل الذي أسسته الفلسفة اليونانية، أو حَلَّلنا بنية الفكر اللاتيني المسيحي أو بنية الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، فإننا سنجد أن الإله لا يشكّل طرفاً ثالثاً فيها مستقلاً عن الطبيعة

تحولت عملية الانتقاء تلك إلى قطيعة صريحة لا مع تراث العصور التقليدية كله، وإنما قطيعة مختصة بالاتجاه الروحي فيها،[1] ولا تجد الحداثة غضاضة في قبول الدين في المجال الخاص، إلّا أنه قبول براغماتي متصل بالمنفعة التي تتحقق من هذه الأديان؛ لأنها لا تنكر أثر الأديان في ضبط السلوك الفردي واستقرار المجتمعات. وعليه؛ تكون خصائص الحداثة بالمقارنة مع الدين في سياق نظرية المعرفة على النحو الآتي:

- مصادر المعرفة: هي الكون والوحي معاً في التصور الإسلامي، وهي الكون والعقل حسب التصور الحداثي، فالعقل مصدر من مصادر المعرفة عند الحداثيين، وأداة من أدواتها عند أصحاب التصور الإسلامي.

- يمكن للعقل أن يستقلّ بنفسه عن موجّه خارجي في التصور الحداثي، ولكنه يحتاج إلى ذلك الموجّه، وهو الوحي والغيب في التصور الإسلامي.

- القيم ثابتة وليست نسبية، والرؤية الكلية ذات بعدين؛ مادي، وروحاني، كما في التصور الإسلامي، أما في التصور الحداثي؛ فالقيم نسبية، والرؤية الكلية ذات بُعد مادي فحسب.

- قبول الأصول الإسلامية على أنها مناهج صحيحة، وقراءات ممكنة أثناء التعامل مع مصادر المعرفة، أو القطيعة معها أو مع ما ينافي خصائص التصور الحداثي منها.[2]

وتنعكس هذه الخصائص في فلسفات ومناهج معرفية أصَّلتها الحداثة، تقوم على السَّلب ونفي المناهج الكلاسيكية التقليدية، وعلى رأسها العقلانية التي تنفي التفسير الغيبي، والمنهج التجريبي

والإنسان". الجابري، عابد. **تكوين العقل العربي**، مركز بيروت: دراسات الوحدة العربية، ط١٠، ٢٠١٠م، ص٢٧-٢٨.

[1] يتجه منظرو الحداثة سوى غينون ومدرسته إلى أن القطيعة المذكورة كانت تامة، فتقدُّم المعرفة عند باشلار يتم على شكل قطائع كبرى ناتجة عن أزمات تحصل في أسس العلم، وتبنّى هيغل وفوكو مفهوم الفصل بدلاً من الوصل في تصورهما للتاريخ. القرني، محمد بن حجر. **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، الرياض: مركز البحوث والدراسات في مجلة بيان، ١٤٣٤هـ، ص١٣٢. ويوافق على ذلك عدد من الدارسين الإسلاميين الناقدين للحداثة، انظر فخري، **الحداثة وموقفها من السنة**، ص٤٩.

[2] الخطاب الحداثي خطاب يرى في التراث الإسلامي عائقاً أمام النهضة. كما أنه يستبطن في مقاربته للتراث المناهج والقيم الحداثية، فالقطيعة يعبّر عنها برفض سلطة النص وسلطة السَّلف. انظر سعد، حسين. **بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م، ص٢٨-٣١.

والنقدي، الذي ينفي مصدرية الوحي، ويلزم عن ذلك القول بالتاريخانية والتأويلية في مقاربتها للنص الديني بوصفه غيبيّاً مصدره الوحي. وسيأتي مزيد من الكلام في هذا في المبحث الآتي، لكن تجدر الإشارة إلى أمرين: أن الحداثة تمتلك ثوابت ومفاهيم مركزية، ومناهج معرفية واضحة في البناء وفي النقد، وأيضاً؛ فإن الحداثة تقرُّ بالتاريخانية، ولكنها تنسب لنفسها الإطلاق بأنها نهاية التاريخ وفوق التاريخانية.[١]

وأما عن التلاقي الذي حصل بين الحداثة والإسلام بوصفه جزءاً من المنهج التقليدي؛ فالمصطلح الأفضل في التعبير عنه؛ هو مأزق الحداثة على أساس أنه اشتباك بين فلسفتين ونظرين متغايرين للكون والإله والإنسان، وزاد على ذلك، أن الحداثة جاءت محمَّلة -إضافة إلى فلسفتها المادية- بأنظمة تشريعية سياسية واقتصادية تطبقها، كما أنها جاءت مشفوعة بترسانة تقنية وعسكرية متقدمة، جعلت من المأزق أكثر صعوبة وتأثيراً.

٥. ما بعد الحداثة وخصائصها

المنهج النقدي التاريخاني والتأويلي الذي حملته الحداثة، فقيّدت به سلطات الكنيسة ورجال الدين؛ حتى طال الثوابت الدينية والفكرية التي كانت غير خاضعة للنقد في العصور الوسطى، ولم يتوقف عند هذه الحدود، وإنما اتسعت مساحته وأدواته؛ فوصل إلى نقد الحداثة نفسها؛ فنقد فلسفتها وأصولها ومخرجاتها، مما مهد الأمر لظهور مرحلة ما بعد الحداثة، التي رفضت الثوابت التي تبنَّتها الحداثة، أي مركزية العقل والإنسان، واتسع فيها المنهج التأويلي النقدي إلى أن صار منهجاً تفكيكيّاً مطلقاً، شكّك في العقل والوحي معاً، كما أنها نفت امتلاك أحد للحقيقة المطلقة، فأسقطت كل المرجعيات، وقالت بالسّيولة في كل شيء، وادّعت بأن الطرق والمناهج الموصلة إلى الحقيقة متعددة، فقالت بالنسبية والصيرورة، وتجنَّبت الإطلاقات الكلية والقطعيات النهائية.[٢]

---

[١] صرَّح بذلك كثيرون. انظر نهاية التاريخ لفرانسيس فوكوياما على سبيل التمثيل.

[٢] تنسب حالة التفكيك ما بعد الحداثية إلى نيتشة ودريدا وفوكو، على أن هناك أكثر من تفسير لنشأة ما بعد الحداثة وتفسيرها، والباحثون مختلفون في كونها فلسفة تقطع مع الحداثة، أو أنها امتداد عنها، أو نقد لها. وجلي أن هذه الدراسة أقرب إلى الرأي الثالث في المسألة. ويسير في هذا الاتجاه آلان تورين الذي يعرّف الحداثة سلبياً بأنها تحرير ونقد، وأنها عجزت عن تنظيم ثقافة ومجتمع، وعليه تكون ما بعد الحداثة استمراراً معمقاً لمنهج النقد المذكور، وهو كذلك اختيار هبرماس في المسألة. انظر تورين، آلان. **نقد الحداثة**، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٨م، ج٢، ص٧-٨. القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ص٢٠٤-٢٠٥. على أن الإنسانية التي بشّرت بها الحداثة كانت تحمل في طياتها بذور نقض هذه الإنسانية وهدمها، فالقول بالبعد المادي

هناك خلاف بين الفلاسفة العرب في وصول فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة إلى بلاد المسلمين، أو أنها ما زالت في طور استقبال فلسفة الحداثة فحسب، فذهب بعضهم إلى التمييز الدقيق بين خصائص كل مرحلة، وذهب آخرون إلى القول بأن المرحلتين اجتمعتا معاً بصورة معينة، وشكلتا تياراً يقابل التيار المبني على التصور الديني، وقد اختارت الدراسة الرأي الثاني منهما؛ لأن الحداثة لم تتمكن بعد في بلاد المسلمين ليصح القول بالانتقال إلى ما بعد الحداثة.[1]

ثانياً: إمكانية اللقاء بين أطروحات التصور الحداثي والتصور الإسلامي

للكلام عن مبدأ الوصل أم الفصل بين الأطروحة الحداثية والأطروحة المبنية على التصور الإسلامي، لا بدّ من توضيح النقاط الآتية، وهي: أن الكلام سيناقش ثلاث قضايا متتالية: المبدأ نفسه، ثم الإمكان، ثم الثمرة والنتائج التطبيقية. والكلام في المبدأ يستدعي تحليل المنظومة الحداثية من جهة إبستمولوجية معرفية، ثم توزيعها في مستويات مناسبة. وأما الكلام في الإمكان؛ فركزت الدراسة فيه على تحليل منهجين فقط من مناهج الحداثة: التاريخانية، والتأويلية؛ لأن الدراسة هذه لا تتسع لعرض سائر تلك المناهج، كما أن الدراسة توقفت عند زاويتين معرفيتين في تلك المناهج؛ أولاهما: إمكان التوفيق بينها وبين المناهج المبنية على التصور الإسلامي، ثانيهما: حضور تلك المناهج الحداثية في المناهج المبنية على التصور الإسلامي، ثم توقفت الدراسة عند تحليل جوانب الوعي المنهجي والخلل المنهجي فيها.

١. الحداثة وتحليل أطروحاتها المعرفية:

تقترح الدراسة -في سياق تحليل الأطروحة الحداثية من المنظور المعرفي الأنموذج- الآتي الذي يردّها إلى ثلاثة مستويات، هي: الرؤية الكلية، والمناهج، والأدوات.

أولاً: الحداثة بصفتها رؤية كلية، هي فلسفة قائمة برأسها، لها مصادرها وقيمها وخصائصها الذاتية، وهذه الفلسفة قائمة على رؤية مادية تنفي الغيب وترفض الميتافيزيقيا، ومصادرها: العالم،

فحسب، ونفي الروحي له انتهى بمفهوم الإنسان إلى مفهوم مشوه. انظر المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م، ص١٣٨. وله، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦م، ص٣٢٦.

[1] للتوسع فخري، **الحداثة وموقفها من السنة**، ص٥٣.

والعقل فقط، فترفض الوحي مصدراً، ولها قيم تعبّر عن هذه الرؤية منها: العقلانية، والأنسنة، والفردانية.[1]

ثانياً: الحداثة بصفتها مناهج معرفية: الرؤية الكلية المذكورة لها مناهج معرفية تعبّر عن اقتصارها على الجانب المادي فحسب، وتؤول بمجملها إلى المنهج التجريبي الكمي الذي أثبت فعاليته في فهم العالم وفي حقل الدراسات الكلية، ثُم استُجلب إلى حقل الدراسات الإنسانية والغيبيات، ومن أهم هذه المناهج المستحدثة: التاريخانية، والتأويلية، والنقدية، ثم التفكيكية، والنسبية المطلقة.[2]

ثالثاً: الحداثة بصفتها أدوات منهجية، فالمناهج المذكورة أفرزت أدوات معرفية خاصة تتناسب مع طبيعة تلك المناهج ومع فلسفة الحداثة الكلية، من أهمها: الحفر التاريخي، والبحث في النشأة والأصول،[3] والنقد العلمي، والشك المنهجي، وكذلك المنطق الأرسطي والأفلاطوني، والمنطق الأنثربولوجي الحديث، وأيضاً أدوات البحث الاجتماعي، والتاريخي، والاقتصادي، والنفسي.

وعقب ذلك تأتي مخرجات الحداثة ونتائجها على المستوى المعرفي.[4]

وبتأمل المستويات المذكورة، فإن العلاقة بين الرؤية الكلية المادية الحداثية، والرؤية الدينية الكلاسيكية؛ هي علاقة التناقض الذي لا يجتمع فيه الطرفان.[5]

---

[1] ذكر طه عبد الرحمن: بأن الحداثة جعلت العقل في منزلة الإله. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص٣٩.

[2] تورين. **نقد الحداثة**، ٢، ص٣-٤٤.

[3] وصولاً إلى تجريد النصوص الدينية من أبعادها الغيبية المقدسة.

[4] يمكن تنزيل هذا النموذج في سياقات أخرى غير السياق المعرفي، كالسياسي مثلاً، فالعلمانية إن كانت رؤية كلية، فإن الديمقراطية هي إحدى تمظهراتها ومناهجها وكذلك منظومة الدولة القومية الحديثة، ويأتي عقب ذلك الانتخاب والترجيح بالأغلبية وأمثاله كأدوات تعمل في هذا الحقل. انظر سرميني، محمد أنس. "الدولة المستحيلة لحلاق مراجعة نقدية"، **مجلة البحوث الفقهية**، مجلد١٧، عدد٣٤، ٢٠١٩م، ص٥١٥-٥٢١.

[5] يؤكد الفكر الحداثي على أنه لا يمكن أن تلتقي الحداثة مع التراث لأن تصور النظرين عن الإله والعالم الإنسان مختلف اختلافاً جذريّاً، ويصرحون بأن المأزق الحضاري للمسلمين في حقيقته مأزق منهجي مبني على طبيعة تعامل الفكر الإسلامي مع أصول الإسلام ونصوصه التأسيسية. انظر أدونيس، **الثابت والمتحول**، بيروت: دار الساقي، ١٩٧٣م، ج١، ص١٨-٢٠. أركون، محمد. **قضايا في نقد العقل الديني**، ص٢٧٩. وانظر القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ١٤٣٤هـ، ص١٢-١٩.

والعلاقة بين أدوات المنهج الكلاسيكي والحداثة هي التعاضد والتعاون؛ فالأسئلة التي تناولتها الحداثة على الإسلام وتشريعاته ونصوصه وتوثيقها ونشأتها؛ كانت أسئلة مشروعة ومعمَّقة استدعت الإجابةُ عنها الاستعانةَ بأدوات المناهج الحداثية للوصول إلى أجوبتها، هذا فضلاً عن كون جزء ليس بالقليل من الأدوات؛ هي من المشترك بين الاتجاهين الكلاسيكي والحداثي، بمعنى أنها لم تكن بالضرورة أدوات حداثية أو معطىً من معطيات الحداثة،[1] وأما النتائج؛ فلا غرابة في أن تجتمع بعض مخرجات التصور الحداثي مع مخرجات التصور الإسلامي.

ويبقى الإشكال في المناهج، فهل يمكن أن يجتمع المنهجان، أم أن العلاقة بينهما التعارض؟ وهل القول بأحد المنهجين؛ هو نفي للمنهج الآخر كما هو الأمر في القيم والرؤية الكلية، أم أن الأمر خاضع للتوفيق والتوافق كما حصل في الأدوات؟

على سبيل المثال، يتّهم طه عبد الرحمن الدراسات الحداثية للتراث بأنها تستخدم من المنهجيات ما لا يتلاءم مع طبيعة الموضوع، أي التراث. ولهذا وجب "تجديد المنهج في تقويم التراث".[2] في حين تتجه المقاربات التوفيقية التي قدّمتها المدرسة العقلية الإصلاحية مطلع القرن العشرين ومن نحا نحوهم لاحقاً إلى إعادة قراءة الدين حداثيّاً، بمعنى أنهم أخضعوا النص الديني والمعارف الغيبية إلى المنهج العقلاني في نقده وتقويمه، فكانت مخرجات هذه المناهج التوفيقية مثار إشكال دائماً.

وفيما يتصل بالسُّنَّة النبوية؛ فإن المقاربات التوفيقية قد سلكت أكثر من اتجاه، من ذلك الاتجاه المقصدي الذي يفهم السُّنَّة بضوء المقاصد لتطويعها إلى قيم الحداثة،[3] والاتجاه القيمي

---

[1] يعارض بعض الباحثين استخدام أدوات المناهج الحداثية على النص الديني بوصفها خارج مجاله التداولي وأدواته المعرفية، ويرون أن إمكان استخدامها ينحصر في مسلك التزام ما لا يلزم أو إلزام الخصم، انظر على سبيل التمثيل: القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ص١٧١-١٧٢. ويمثل على ذلك بأدوات المنطق والعرفان وغيره، ولا يُسلَّم له تراثيّاً ما ذكر، لأن الذي استقر عليه الأمر إعمال هذه الأدوات في ميادين الأصول والكلام والتصوف.

[2] عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م، ص١٩.

[3] الوصول إلى المقاصد يكون من خلال النصوص عند أصحاب التصور الإسلامي، ويكون من خلال الواقع وتقدُّم الإنسانية مع النصوص عند أصحاب النظر التوفيقي، كما أن أصحاب التصور الحداثي لهم مقاربة في تطويع النص من خلال المقاصد أيضاً، والمراد هنا النوع الثاني.

الذي يسعى لقراءة السُّنَّة بقيم الحداثة، والاتجاه اللغوي التأويلي الذي يبحث في تأويل النصوص وصرفها عن ظاهرها الذي يتنافى مع الحداثة.[١]

وعلى مستوى المناهج ظهرت القراءة النقدية والتفكيكية والتأويلية، فرفضت حجية السُّنَّة وسلطتها، أو بحثت في تأويلها وصرف دلالات ألفاظها عن معانيها المجمع عليها.

وعلى مستوى الأدوات، ظهرت الدراسات التاريخية الحفرية التي تبحث في النشأة والأصول، والدراسات النقدية التي تروم إعادة النظر في كل ما قدمه المنهج التقليدي الكلاسيكي من معارف، وقد فتحت جهود المستشرقين باب هذه الدراسات بدافعٍ من المناهج والأدوات الحداثية، ثم انتقلت إلى الجامعات في البلاد الإسلامية لاحقاً.

وأما الرافضون لمبدأ التواصل المنهجي بين الاتجاهين؛ فكان لهم موقف ناقد من مخرجات المدرسة العقلية بأنواعها، ويتفاوت الاتجاه الرافض في شدة رفضه ولينه ومرجعيته، فمنهم أنصار المذهب السلفي، وبعضهم أنصار التراث والمذهبية، وآخرون دعاة الفصل التام بين الإسلام والحداثة.

٢. تحليل المنهج التاريخاني والمنهج التأويلي:

يُعنى هذا المطلب بتحليل منهجين من أهم مناهج التصور الحداثي، مع موازنتهما بما يقرب إليهما في التصور الإسلامي.

أ.المنهج التاريخاني:

يعني قراءة النصوص وفق السياق الذي وردت فيه، بوصفها منتجاً تاريخيّاً وانعكاساً للثقافة السائدة وإنتاجاً من إنتاجاتها. فلا يمكن فهم ظاهرة الوحي أو أية ظاهرة أخرى خارج سياق انبثاقها، والتعامل مع النصوص يكون بشروط الحاضر لا بشروط الماضي. وانتهى الأمر بالتاريخانية إلى أن صارت ديناً حداثيّاً كما قال آلان تورين عن الحداثة بأنها: "آمَنَتْ بالتاريخ، كما آمن غيرها بالخَلْق الإلهي".[٢]

---

[١] انظر للتوسع لمقالي "الحداثة والاتجاهات المتأثرة بها في التعامل مع السنة النبوية"، **مجلة كيليت باهر**، جانق كاله: جامعة ١٩ مارس، العدد١٧، المجلد٢، ٢٠٢٠م، ص١٤٣-١٦٨.

[٢] انظر تورين، **نقد الحداثة**، ج٢، ص٢٠٤. القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ص٩٥-٩٦.

ومن جهة أخرى؛ فقد طبقت الحداثة هذا المنهج على النص الديني، وكانت السُّنَّة النبوية مجالاً أيسر للحداثيين في إعمال المنهج التاريخاني باعتبار خصوصية القداسة القرآنية في اللفظ والمعنى. والعلاقات المذكورة بين النص النبوي والواقع إنما هي علاقات الزمن الماضي التي توقفت صلاحياتها من البحث عن علاقات جديدة في الزمن الحاضر.[١]

وينتقد أركون السُّنَّة عن طريق المنهج التاريخاني بقوله إنّ "السلطة الرسمية قد حرصت منذ البداية على ألّا تنقل نسخة معينة من التراث، وهو ما بيَّنَته الدراسة التاريخية لعملية الإسناد المستخدم في الحديث النبوي".[٢] ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى التمييز بين مستويين من مستويات السُّنَّة؛ الأول: متصل بالوحي والثابت الإلهي، والثاني: متصل بالواقع والعادات والاجتهادات النبوية، فيقول: "السُّنَّة هي عادات ووحي معاً، ولا بدّ من التمييز بينهما، فسنن العادات غير ملزمة للمسلم في العصور التالية".[٣] ويسمي شحرور المسمّين نفسيهما بتسمية أخرى: السُّنَّة النبوية والسُّنَّة الرسولية، فيحيل الأولى إلى الاجتهادات النبوية، والثانية إلى التبليغ والوحي من الإله إلى الرسول،[٤] ويقول: "بأنه بمجرد انقطاع النبي [صلى الله عليه وسلم] من لحظة وفاته عن الدنيا لم تعد له علاقة بكل ما حدث بعده، وعلاقة الحديث واضحة بارتباطها بأسباب سياسية واقتصادية وشعوبية وثقافية وعقائدية لتجعل منه [عليه الصلاة والسلام] مرجعاً لتبرير كل هذه المواقف لأصحابها"،[٥] وهو بذلك يعطي سلطة التشريع للسُّنَّة النبوية أيضاً، لكن في سياق تاريخي متصل بحاجات المجتمع النبوي وأدوات تنظيمه.

---

[١] ينظر في شرح هذه النقطة عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص٢٠٤.

[٢] أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مركز الإنماء القومي، ط٢، ١٩٩٦م، ص٢٨٤.

[٣] أبو زيد، نصر حامد. **النص والسلطة والحقيقة**، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص١٧. ولا بدَّ من التنبيه إلى أن التمييز المذكور بين السنن المتصلة بالوحي والأخرى الاجتهادية أو الجبلّية لا ينطبق تماماً على السُّنَّة التشريعية وغير التشريعية عند الأصوليين، فالاجتهاد النبوي الذي لم يصححه الوحي هو جزء من السُّنَّة التشريعية لديهم. انظر: سرميني، محمد أنس. "السُّنة المستقِلة بالتشريع، حُجيتها واتجاهات التعامل معها"، صقاريا: **مؤتمر مرجعية السنة**، ٢٠١٨م.

[٤] انظر فخري، **الحداثة وموقفها من السنة**. سرميني، محمد أنس. "السُّنة المستقِلة بالتشريع بين المحدثين والحداثيين"، باكستان: **مجلة إيقان**، ٢٠٢٠م، مجلد١، العدد ٣.

[٥] شحرور، محمد. **دراسات إسلامية معاصرة، الدولة والمجتمع**، دمشق: دار الأهالي، د.ت. ص٢١٩.

الأدوات المنهجية التي انبثقت عن المنهج التاريخاني

أولاً: أفرز المنهج التاريخاني مفهوم المتخيّل الإسلامي، ووُظِّف في تفسير المعجزات والغيبيات وما يتصادم مع الحس من أحاديث، يقول بسام الجمل: "لقد أسندت إلى الرسول عشرات الآلاف من الأحاديث، تدور على عدة أغراض منها: الكلام عن صور الفردوس والجحيم، ويظهر أن العلماء المسلمين استخدموا عدداً من الأحاديث في هذا الغرض لوضع مؤلفات برمتها تندرج في أدبيات القيامة".[1]ولحسن حنفي أيضاً مقولات تنقل بعض المعجزات النبوية؛ كانشقاق القمر، وتسبيح الحصى، ونبع الماء من أصابعه، إلى مجال الخيال الشعبي الذي يعارض الفعل الصحيح والعقل الصريح.[2]

ثانياً: أفرز مفهوم الأسطورة الذي تمثلته المخيلة الجماعية لأجيال الرواية الأولى عند الحداثيين، يقول أركون: "الأحاديث مجموعات نصية مغلقة ذات بنية ثيولوجية أسطورية".[3] وكثيراً ما نسبت الحداثةُ السُّننَ إلى الماقبليات الدينية والثقافية. وكان محمود أبو رية يعيد كثيراً من

---

[1] الجمل، بسام. "المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات"، مقال في موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود. وانظر رمضان، محمد رمضان أحمد. **الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي**، الرياض: دار رسالة البيان، ١٤٢٩هـ، ص٩٩. ومن هذه الدراسات دراسة باسم مكي، المعجزة في المتخيل الإسلامي، وهاجر مسعود، فضائل القرآن في المتخيَّل الإسلامي، ولطيفة كرعاوي، الفردوس والجحيم في المتخيل الإسلامي. وكان الشرفي أكثر تحفظا في قوله إن المحدّثين بذلوا جهوداً لا تنكر في التثبت من مدى صحة الأحاديث بما توفر لهم من وسائل معرفية، ولكنهم لم يكونوا واعين بأن ما دوّنوه إنما هو تمثُّل للسُّنة وليس السُّنة، وفيه تأثر بالثقافة المحيطة والمخيلة الجماعية. انظر الشرفي، عبد المجيد، **لبنات**، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤م، ص١٥٤. وكذلك كان العروي أكثر إنصافاً من غيره في إقراره بجودة منهج المحدّثين مع بعض التحفظات التي ذكرها عليه. انظر العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ: المفاهيم والأصول**، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥م، ص٢٠٨-٢١٣، ٢١٨-٢٢١.

[2] حسن حنفي، **دراسات إسلامية**، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت. ص٢٥.

[3] أركون، محمد. **تاريخ الفكر العربي الإسلامي**، ص١٣٦. وانظر دراسة القمني، سيد. **الأسطورة والتراث**، المركز المصري لبحوث الحضارة، ط٣، ١٩٩٦م، التي ناقش فيها تحوّل الحديث إلى أسطورة، وانتقد روايات هبوط آدم في الهند وحواء في جدة، ص٥٩. وأن الخيل معقود في نواصيها الخير، ص٣٠٥. وانظر نقد واقعة قتال الملائكة في بدر، وسقوط الأصنام في فتح مكة، في كتاب عيد. عبد الرزاق. **سدنة هياكل الوهم**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٣م، ص٣٨، ٧٩.

الأحاديث إلى الإسرائيليّات التي جاء بها كعب الأحبار، ووهب بن منبه. ويذكر الشرفي في كلامه عن المعجزات النبوية: "إن عدداً منها ليس إلا صدىً مضخماً لمعجزات منسوبة إلى الأنبياء السابقين".[1]

ولست معنيّاً في هذه الدراسة بمناقشة هذه النماذج بقدر ما أريد التنبيه على اتصالها بالمناهج التاريخانية التي تدور في فلك العقلانية، ونفي الغيبيات، والتشكيك بالنصوص النبوية جميعها التي تتضمن هذه المعاني.[2] إنّ منطلق هذه الأدوات المنهجية كان حداثيّاً بامتياز. وانطلاقاً من أنها أدوات، فلا إشكال منهجيّاً في تناولها من جهة أدلتها وانطباقها على الواقع، بحيث تتميز السُّنن الصحيحة من الدخيلة، ومن ذلك التمييز بين الأحاديث الصادرة عن النبي عليه الصلاة والسلام من الروايات الإسرائيلية وغيرها؛ أي إن هذه الأدوات قدمت أسئلة مهمة للتصور الإسلامي للإجابة عنها، كما أنها قدمت وسائل جديدة في آليات فهم العلل الخفية، وعلل المتن كذلك، وهي بذلك تؤول إلى إغناء المنظومة المتبعة في التصور الإسلامي إن أُحسن استعمالها.

ثالثاً: من أهم ما انبثق عن المنهج التاريخاني؛ نظرية السّياق في فهم النصوص، وقد استعملت هذه الأداة في السُّنَّة النبوية، وصارت جزءاً من الدرس الحديثي المتأثر بهذا المنهج، ومنه السياق الثقافي والاجتماعي والقيمي والسياسي والواقعي، وذلك باعتبار أن السياقات المذكورة كانت ظرفاً احتوى النص النبوي عند صدوره،[3] واتسعت نظرية السياق لغايات أهمها: إعادة النظر في السلطة التشريعية للسُّنَّة النبوية، وإعادة قراءة السُّنَّة بمفاهيم وتأويلات جديدة، وعن طريق السياق قدّم الفكر الحداثي أمثلة عن سنن وأحاديث تعود إلى الطَّبَعِيات، والجِبِلِّيات، أو الشؤون الحياتية، فنزعت عنها صفة التشريع، وكذلك قدم الحداثيون أمثلة عن فهوم جديدة لنصوص فهمت أولاً منقطعة عن سياقها في التصور الإسلامي كما يدعون، ومن أمثلة ذلك: أحاديث الطب النبوي، والشؤون الدنيوية، وأحاديث في العقوبات والحدود، وغير ذلك مما سلف ذكره، أو ما يرد في كتب الحداثة ونقدها.

---

[1] أبو رية، محمود. **أضواء على السنة المحمدية**، دار المعارف، ١٩٩٩م، ص١١٨. الشرفي، عبد المجيد. **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع**، دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٤٧٥.

[2] انظر في مناقشة هذه الأطروحات دراسة رمضان، **الاتجاهات العقلية المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي**، كاملة.

[3] من أنواع السياقات المدروسة، السياق اللغوي الذي يشمل نوعية الجملة والأسلوب الذي تشكّل منه النص، وكذلك المفردة والسوابق واللواحق، وكله مما توسع فيه علماء أصول الفقه وتفوقوا فيه، ولكن المنهج الحداثي لم يعره اهتماماً مناسباً.

وقد بذل الحداثيون جهداً في توظيف نظرية السياق والبحث عن أصول تراثية لها، ومن تلك الأصول التي اقترحوها: مسألة التنازع بين عموم اللفظ وخصوص السبب، ومسألة النسخ وأسباب النزول. وتفصيلها في ما يأتي:

الأصل الأول: التنازع بين عموم اللفظ وخصوص السبب. لا يخفى أن المسألة يتنازعها وجهتا نظر لدى الأصوليين، هما:

الأولى: تضييق مجال السياق في الفهم، وهي التي قال بها المحدِّثون وجمهور الأصوليين: وتتلخص بالقاعدة المشهورة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب". فالقاعدة تصرح بتقديم عموم اللفظ -ظاهره أو مقصده- على خصوصية سياقه، لكنها تشير إلى الخلاف الذي قد ينشأ بين اللفظ وبين سياقه وأسباب صدوره ومواردها، على أن القاعدة قد صِيغت بألفاظ كلية يجوز أن يطرأ عليها التخصيص الاستثناء كسائر القواعد الفقهية، بحيث تكون العبرة للسبب لا للفظ.[1]

الثانية: توسيع دلالة السياق في الفهم، وهو المعنى الذي يفهم من تصريحات الحنفية والمالكية وتطبيقاتهم في مواضع كثيرة من كتبهم الفقهية والأصولية، ويمكن أن نركز على أُنموذجين، هما:

الأول: التقابل بين التشريع العام والتشريع الخاص، أي ما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم للمسلمين جميعاً على سبيل التثبيت، وما أمر به على سبيل السياسة الشرعية، أو الوقائع والأحوال الخاصة، فهو خاضع للظروف الزمنية الخاصة، سواء أكان التشريع اجتهاداً أم وحياً،[2] ويكثر في كتب الحنفية القول بأن هذا الحُكم من التشريع الخاص، أو مما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم سياسة لا تأبيداً،[3] ويدخل في ذلك السُّنن التي حملها الأصوليين على الوقائع والأعيان الخاصة، وهذا فيه تصوُّر عن زمنية بعض الأحكام والتشريعات النبوية.[4]

---

[1] انظر للتوسع الرازي، محمد بن عمر. **المحصول**، تحقيق طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٧م، ج٣، ص١٢٥.

[2] هناك نماذج وأمثلة عديدة عن الحالات الأربعة المذكورة أعلاه، أحيل في التوسع فيها إلى مظانها في كتب الأصول كما في الحواشي السابقة واللاحقة.

[3] انظر السرخسي، محمد بن أحمد. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣م، ج٩، ص٧٩، ١٥٩، ج١٠، ص١١٠، ج١٦، ص٦٠.

[4] انظر دراسة الخيمي، محمد. **الأحكام الخاصة في السنة النبوية، قضايا الأعيان**، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٤م.

الثاني: نظرية الوظائف النبوية التي أصَّل لها القرافي في الفروق، ثم تابعه فيها ابن عاشور في كتابه المقاصد وتوسَّع فيها؛ كوظيفة القضاء، والإمارة، وقيادة الجند عند القرافي،[١] ودور الصلح والتأديب، والكمال، والنصيحة والإرشاد عند ابن عاشور،[٢] مع تنصيصهما بأن الوظيفة النبوية الأساسية؛ هي التبليغ والتشريع، وأنه لو طرأ على القضية احتمال التشريع وأحد الاحتمالات الأخرى؛ فالترجيح لجانب التشريع فيها.[٣]

والذي يهم دراستنا هذه مما سبق، هو تأكيد حضور أداة السياق في الفكر الإسلامي، بقطع النظر عن قبولها أو الاختلاف فيها، ولكنه حضور مغاير لما هو عليه الأمر في الفكر الحداثي من عدة جهات، منها: أن المنطلق الحداثي هو المنهج التاريخاني الذي يحيل صدور النص إلى تاريخه وواقعه ويربطه به ويغلقه عنده، وأما المنطلق المقابل له؛ فهو محاولة البحث عن مراد الله من قوله، أهو مراد عام لجميعهم أم خاص لبعضهم؟[٤] كما أن السنن الخاصة أو السنن الصادرة عن مقام القضاء مثلاً، هي مرجعية للأصولي لا بنصها، بل بآلياتها وإطارها العام؛ أي إن تخصيص بعض النصوص بسياقاتها لا يستلزم تفريغها من دلالتها بالكُلية، وإنما يعني انتقالها إلى مستوى آخر في الاستهداء والاستثمار، وهذا دليل ما سبق ذكره، بأن الأدوات الحداثية والأدوات الحديثية قد تشترك وتتعاون في إنتاج المعرفة، إلّا أن ذلك الالتقاء يسبقه افتراق في المنطلق، ويتلوه افتراق في النتائج.

الأصل الثاني: مسألة النسخ وأسباب النزول.

من استشهادات الحداثيين على دعوى التاريخانية بالأصول الإسلامية: مسألة أسباب النزول والنسخ. واحتجاجهم بأسباب النزول آتٍ من جهة كونها اعترافاً بحركة الزمن وأثرها في نشأة الأفكار وتطورها، وبذلك يتصل عندهم استمرار نزول القرآن على مدار ثلاث وعشرين سنة لمراعاة الظروف التاريخية، وكذلك موقف المعتزلة من خلق القرآن الذي يفصله عن صفة القِدم ويصله

---

[١] القرافي، أحمد بن إدريس. **الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق**، عالم الكتب، ج١، ص٢٠٦-٢٠٧.

[٢] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤م، ج٣، ص٩٩-١٣٧.

[٣] القرافي، **الفروق**، ج١، ص ٢٠٨.

[٤] إن الإقرار بحضور أداة السياق في التراث الإسلامي المبكر، يمكن أن يقرأ من جهتين فيما يتصل بأدوات الحداثة: الأولى وهي بالقول بأن للتراث أدواته التي قد تشتبه أو تتقاطع في الظاهر مع أدوات الحداثة، وهو المعبّر عنه في الأدبيات الأصولية باستنارة العقل بالنقل. الثانية وهي بالقول إن الحداثة ليست معطى زمنياً قريباً، بل هي أنماط تفكير قديمة قِدَم الفكر البشري، وإنما شهدت هيمنة وعالمية في العصور الأخيرة كما سلف بيانه، وعلى كلتا الجهتين فإن عملية استدعاء معان تراثية إلى المعنى الحداثي كما يزعم الحداثيون لا تتأتى فيهما.

بالزمني التاريخي،[1] من توضيح أن التسمية بأسباب النزول هي على سبيل التوسُّع، فإن الحوادث المذكورة ليست بأسباب حقيقية للنزول، إنما هي موارد لها فحسب.

واحتجاجهم بالنَّسخ في الكتاب والسُّنَّة، جاء في سياق تأكيد التاريخانية، انطلاقاً من أن النسخ فيه تشكيك بأزلية النص القرآني والنبوي، وبنوا عليه أن احتمال بقاء الحكم يساوي احتمال إزالته، وهذا يُقصي عن النص دلالته الأصلية، وينتزع منه القيمة التشريعية، ولا يترك له إلا قيمة تاريخية فحسب؛ هي: الدلالة على أنماط الحياة وأنظمتها زمان صدوره.

ولا شك في أن النسخ ثابت في المنهج الإسلامي مع وجود تفصيلات وخلافات دقيقة بين العلماء، والذي عليه جمهور الأصوليين: أن النسخ واقع في السُّنَّة النبوية وذلك لاعتبارات كثيرة، أهمها: أنَّه مبلِّغ عن الله تعالى، ينقل ما يؤمر بتبليغه، والتدريج في التشريع هو من خصائص الدين، فلا حرج في ذلك، وما صدر عنه بالاجتهاد؛ فالأمر فيه أسهل. ويبقى السؤال قائماً: هل بَحْثنا عن النسخ هو بحث في تعليق صدور النص على سياقاته وتاريخه كما تريد التاريخانية له أن يكون، أم أنه عملية بحث عن مراد الله بتتبع أوامره وكلامه والاجتهاد في تنزيله على النحو الذي يريد، فينفصل في ذلك عن التاريخانية؟

إن التصور الإسلامي لا ينكر ورود النصوص على تشريعات خاصة مؤقتة أحياناً، فالنص قبل أن يُنسخ، كان هو مراد الشارع من المكلَّفين، ولكنه مراد مؤقت متصل بأزمنة محددة، فإذا ما انتهى وقتها جاء الناسخ يقطع احتمال استصحاب دلالة النص الأول -ودلالة الاستصحاب هي دلالة ظنية لدى الأصوليين، ويرشده إلى أن الحكم الجديد هو ما جاء في النص الناسخ،[2] وعلى هذا؛ فإن النسخ يعود في صورته النهائية إلى أن يكون تخصيصاً أكثر من كونه إبطالاً، أي تخصيص زمان، أو مكان، أو أعيان، فالحكمان: الناسخ، والمنسوخ في التصور الإسلامي كلاهما مراد من الله تعالى، ووظيفة العقل في ذلك وحدوده لا تتصل بالنسخ ذاته، إنما بالبحث عن أدلّته.[3]

---

[1] فخري، **الحداثة وموقفها من السنة**، ص ٣٣٠.

[2] السرخسي، **أصول السرخسي**، ج٢، ص٥٧.

[3] يمكن أن يعترض على ما ذُكر أعلاه بنماذج وأفعال قام بها الفاروق عمر رضي الله عنه، حُملت على أنها نسخ لأحكام قرآنية ثابتة، كقطع يد السارق عام المجاعة، ونسخ سهم المؤلفة قلوبهم بعد تمكّن دولة الإسلام إلخ، وهي في واقع الأمر مؤوَّلة بتأويلات أخرى سوى النسخ، منها التعليق بالعلّة مثل سهم المؤلفة قلوبهم، وتحقيق شروط الحد في قطع السارق. وقد يستشكل في هذا السياق رأي الحنفية في ترجيح النسخ على التعليل في مسألة السهم المذكور، وهي من

يمكن إجمال الكلام في المنهج التاريخاني بأن قبوله يعني القول بأن الوقائع والتاريخ كانت هي مصدر النص وسبب نشأتها، وهذا ينزع عن النص الديني قداسته وخلوده ووجوب التسليم والإذعان له، وبهذا المنهج يتحقق للحداثي القطيعة مع الغيب والمصادر الميتافيزيقية، وتتم عقلنة النصوص وسلبها صفة استصحاب العمل بها إلى الآن، وهذا المنهج يفضي بالنص إلى أحد أمرين: نفي إمكان تنزيله على أزمنة غير التي صدر فيها، أو وجوب إعادة قراءته وتأويله بالوقائع الجديدة.(١)

وما سبق من نقاش يفضي إلى استرداد الدعوى من أيدي الحداثيين؛ لأنهم أسبغوا على هاتين المسألتين المعنى الذي يريدون، لا معناهما عند الإسلاميين، ويخلص المبحث إلى القول بأن التاريخانية لا يمكن أن تكون منهجاً دينيّاً بإطلاق.

ب.المنهج التأويلي:

التأويلية أو الهرمينيوطيقا هدفت أولاً إلى إيصال الكتاب المقدس إلى العامة، وكسر الحاجز الذي أقامته الكنسية بين الناس والإنجيل، ثم تحولت التأويلية بعد ذلك إلى عقلنة النصوص المقدسة والسيطرة على دلالاتها التقليدية؛ وصولاً إلى دلالات متوافقة مع الرؤية الحداثية وقيمها. ويصوِّر بعض الحداثيين ارتباطهم بالتراث على أنه ارتباط تأويلي لا قطيعة مباشرة معه، ويصرحون بمثل هذه التصريحات كقولهم: "لئن كانت الحضارة الإسلامية هي حضارة النص؛ فإنها أيضاً حضارة التأويل"، فبمثل هذه المقولات يُعمل الحداثيون منهج التأويل الهرمينيوطيقي في النصوص.(٢)

ويمكن تعريف التأويلية: "بأنها القدرة على توليد المفاهيم بفحص النصوص داخليّاً، وربطها بسياقها العام خارجيّاً؛ وصولاً إلى فهم الظواهر الاجتماعية والفردية والأحداث التاريخية، بحيث يحلُّ المؤوِّلُ القارئُ محلَّ المؤلِّف الأول، فيكون سبباً في انبثاق معانٍ جديدة للنص بعد أن كان المؤلف سبب ميلاد النص،(٣) وتهدف كذلك التأويلية إلى تجريد النص من تفسيراته التراثية؛ لأنها عندهم

الأمور التي تستدعي دراسة مستقلة، وذلك لأنها مما يمكن توظيفه في خدمة المنهج الحداثي التاريخاني، رغم أنها مبنية عندهم على النقل وإجماع الصحابة على ما قام به عمر رضوان الله عليهم جميعاً، ولا يستقلّ العقل بذلك.

(١) فخري، **الحداثة وموقفها من السنة**، ص٣٣٩.

(٢) العلاقة بين التراث والحداثة على المنهج التأويلي هي علاقة هدم، كما أن موقفه منه فيه تناقض ومصادرة أيضاً. فخري، **الحداثة وموقفها من السنة**، ص٣٥٥. القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ص١٧١.

(٣) الزين، محمد شوقي. **تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر**، منشورات ضفاف، ٢٠١٥م، ص٣٣، ٣٤. ناصر، عمارة. **اللغة والتأويل**، الدار العربية للعلوم ناشرون، د.ت، ص١٩.

ليست سوى واحدة من إمكانات النص وتمظهراته التي جاءت لتلبية احتياجات العصور التي ظهرت فيها تلك التفسيرات التراثية.[1]

ومن أهم أدوات هذا المنهج: الحفرُ الأركيولوجي، والتحليل اللغوي والفيمولوجي، وبالمقابل فإنهم ينتقدون أدوات المنهج الإسلامي، لا سيما منهج الأصوليين في الوصول إلى المعنى في النص الديني. ويصوّرون الإشكال المنهجي عند الأصوليين التراثيين بأنهم يتعاملون مع النص على أن فيه معنىً قائماً بنفسه، وبأن اللغة في التصور التراثي الأصولي؛ هي وسيلة الوصول إلى ذلك المعنى، في حين أن اللغة ليست هي من يكسب النص المعنى في التصور التأويلي الحداثي، بل هو القارئ، وهذا هو الاختلاف الجوهري بين المنهجين.[2]

وتتصل الهرمينيوطيقا بما بعد الحداثة من جهة القول بالتفكيكية أو بنسبية المعنى أو القول بموت المؤلف (فخري، ٢٠١٣)،[3] وبإسقاط حدود اللغة وقوانين دلالات ألفاظها الظاهرة، مع إسقاط الفهم الأول للنصوص الدينية: تؤول دلالات تلك النصوص إلى العبثية وتصبح النصوص سائلة وتُنتزع عنها القداسة، وينتهي البحث عن مراد القائل إلى البحث عن مراد القارئ ،[4] ويرتفع الفارق بين النص القرآني أو النبوي، والنص البشري؛ وتزول عن النص وعن إجماع الجيل الأول في فهمه من جهة، وتلين العلاقة الصلبة بين اللفظ ومعناه الظاهر في اللغة من جهة ثانية، والنتيجة هي إمكان قراءة الدين كله قراءة حداثية من جديد، بدءاً من المعجزات والقصص القرآنية والسيرة النبوية والأخبار، وانتهاء بالتشريعات والأحكام والعقائد، وهي النتيجة نفسها التي وصل إليها المنهج التاريخاني كما سلف، كي يصح لهم القول بالتأويل المطلق للنصوص الدينية أن يقولوا بنفي سلطة اللغة أولاً، ثم نفي سلطة السنن والإجماع المتوارث في فهم النص الديني؛[5] لأنها كلها ضوابط تضبط

---

[1] أركون، محمد. **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، بيروت: دار الساقي، ط٤، ٢٠٠٧م، ص٢٢٩.

[2] الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص٧٠-٧١.

[3] النسبية نوعان، المقبول منها تراثياً هو ما يُبقي المعنى في النص ويحصرها بالتنزيل، فالحكم ثابت في النصوص، ولكن توفر شروط الحكم أو النص في الوقائع نسبي. وللتوسع انظر فخري، **الحداثة وموقفها من السنة**، ص٣٩٠.

[4] حرب، علي. **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م، ص٢٢.

[5] يعيد إبراهيم كافي دونماز مفهوم السنة التقريرية إلى مفهوم المعهود اللغوي عند العرب آنذاك، بحيث لا تكسب المفردات معاني لم تجر على ألسنة العرب أو لم يعهد عنهم أن يفهموها بهذا النهج. دونماز إبراهيم، كافي. **دراسات فقهية وأصولية**، إسطنبول: مركز البحوث الإسلامية، ص١٢٦.

المعنى، وتحدُّ من إمكانيات التوسع في التأويل اللغوي، وعليه فإن هذا الاتجاه لم يعد له سقف من الثوابت يحافظ فيه على هويته.

على أن التأويل في التراث الإسلامي مسألة معروفة، وقد نالت حظها من الدراسة في التمييز بين مصطلحي التفسير والتأويل، وفي بيان شروط التأويل والمؤوِّل وغيره،[١] إلّا أن استشهاد الحداثيين بالتراث في تثبيت منهج التأويلية، غلب عليه الاهتمام بالتصوّف الفلسفي والتفسير الإشاري بشخصيات مؤسِّسة فيه كابن عربي، والاهتمام كذلك بالحركات الباطنية وقراءاتها الباطنية للتراث والنصوص.[٢]

ولمزيد فهم لآلية عمل منهج التأويل بين التصور الحداثي والإسلامي، يمكن لنا أن نصوّر العلاقة بين النص الديني ودلالاته على هذه الاحتمالات:

الأول: الأخذ بدلالة ظاهر النص باعتبارها الدلالة اللغوية أو العُرفية، أو التي اتفق عليها الجيل الأول، وعدم الخروج عن الظاهر إلّا بدليل أقوى.

الثاني: القول بظنية دلالات المفردات على المعاني، وأنه لا قطع في الدلالات إلّا نادراً، لاحتمالات التخصيص والنسخ والمجاز وما إلى ذلك.

الثالث: القول بصعوبة الوصول إلى المعنى أصلاً، والتوسع في احتمالات الشك في إدراك المعنى إلى درجة تصل لإبطال المعنى ذاته أو وظيفة اللغة نفسها.

الرابع: الفصل بين النص وبين دلالاته المعجمية والعرفية أو المتفق عليها، والإتيان بدلالات مستحدثة له، مع الإقرار بأهمية إيجاد روابط بين الدلالات المعجمية والدلالات المستحدثة، حتى ولو دقَّت هذه الروابط وغلب عليها الخفاء.

---

[١] هناك عدة أقوال في التمييز بين التأويل والتفسير؛ منها أن التأويل هو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي، إلى ما يحتاج إلى دليل، لولاه ما تُرك ظاهرُ اللفظ. أما التفسير فهو قصر اللفظ على معناه الحقيقي. ومنها أن التفسير أعم من التأويل، فالتفسير يستعمل في الألفاظ، والتأويل في المعاني. ويرى الماتريدي أن التفسير هو القطع بالمعنى بدليل، والتأويل هو ترجيح أحد الاحتمالات بغلبة الظن. انظر:

- الخطيب، أحمد سعد. **مفاتيح التفسير**، الرياض: دار التدمرية، ٢٠١٠م، ص٢٣٦، ٣٢٢.

[٢] نجد ذلك عند حسن حنفي ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد وأدونيس. وللتوسع انظر فخري، **الحداثة وموقفها من السنة**، ص٨٧، ٣٧١. القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ص٢٢٦.

الخامس: التصريح بنفي دلالات النصوص أصلاً، وأنه لا علاقة بين الدال ومدلوله، واللفظ ومعناه.

وفي تحليل هذه الاحتمالات نرى الآتي:

الاحتمالان الأول والثاني: يمثلهما التصور الإسلامي بالمذاهب الأربعة المعروفة، وهو خلاف معتبر بين المدارس الأصولية، يرجع إلى مسألة القطع، أو الظن في دلالة الألفاظ؛ كألفاظ العموم على سبيل المثال.[١]

الاحتمال الثالث: مسألة الاحتمالات العشرة التي أوردها الرازي على الدلالات اللغوية،[٢] وهي مسألة مشهورة تؤول إلى نفي اللغة، ولذا اشتغل كثيرون على ردّها منهم: القرافي، ولا داعي للخوض فيها هنا.[٣]

الاحتمال الرابع: ينتهي إلى فوضى معجمية وتاريخية وعرفية، كتفسير السيارة -في القرآن- على الآلة، والنساء بالمستحدثات، وقطع الأيدي بالحبس، والجيب بما اتصل وتلاصق من الجلد البشري، فإنه ورغم وجود ذلك الخيط الرفيع بين اللفظة الأصل وبين الدلالة المصطنعة كما صرح شحرور في منهجه؛ إلا أنه رابط أضعف من أن يُعتبر لمخالفته الدلالات الأرجح والأثبت.

الاحتمال الخامس: أصحابه هم التفكيكيون، ومقولتهم لا يمكن أن تصمد في سياق النص الديني؛ لأن منطلقها هو تفكيك النص لا فهمه.

وعليه؛ فالتأويل الممكن في التصور الإسلامي؛ هو النوع الأول والثاني مما سبق، والتأويل المطروح حداثيّاً؛ هو الرابع والخامس، وأجد النوع الثالث يمكن أن يؤسس للتفكيك الحداثي من داخل المنظومة الإسلامية، ولهذا كثر نقده والرد عليه. فهذا وجه الخلاف الأول بين النظرين، وهو خلاف يقع على مستوى التأويل ونوعه.

---

[١] يمكن مراجعة الخلاف في المسألة عند النسفي. **كشف الأسرار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، ص٢٢. الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج٢، ص٤١٥.

[٢] انظر الرازي، **المحصول**، ج١، ص١٥٥. **والمطالب العالية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ج٩، ص٧١.

[٣] انظر القرافي، **رسالة في مسألة تعارض الاحتمالات العشرة المخلة بالفهم في التخاطب**، تحقيق أشرف بن محمود، عمان: الدار الأثرية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢م.

والفارق الثاني، أن التصور الإسلامي باتجاهاته جميعها من أصوليين، ومحدِّثين، ومُتصوّفة اتفقوا على تقسيم النصوص إلى ما يجب تأويله، وما يمتنع تأويله، وما يقبل تأويله. واختلاف المدارس التراثية يقع في مدى سَعة أحد هذه الأقسام وضيق الأخرى، إضافة إلى اشتراطهم قيام رابط معنوي جلي بين المعنى المؤول إليه النص والنص ذاته، وهو رابط يتحدد ضمن شرط عدم خروج الدلالة عن معهود العرب آنذاك في خطابها.

والفارق الثالث بين النظرين، يمكن إجماله في المرجعية التي يعتمد عليها في عملية التفسير، أو التأويل وفي الغاية من ذلك، فالمرجعية في التصور الإسلامي منضبطة باللغة ومعهود أهل اللغة، والغاية فيه، هي إدراك مراد المتكلم، وأما المرجعية في التصور الحداثي؛ فهي غير منضبطة، والغاية متصلة بمراد القارئ.

ويبذل بعض الحداثيين محاولات في التأسيس لمنهج التأويل عن طريق منهج التأويل الإشاري عند الصوفية، والتأويل الباطني عند الباطنية، انطلاقاً من أن كلا المنهجين المذكورين يتصل بمنهج التأويل من جهة قطع المفردة أو النص عن معناه المتبادر في اللغة، أو العُرف، أو على أساس أنه يقوم بتعميم دلالته على غير المعهود منه مثلاً، وهذا صحيح، إلا أنه ليس على إطلاقه، فهناك فروق بين تلك المقاربات تتجلى في عدة أمور، من أهمها:

- إن التأويل اللغوي الحداثي هنا يَرُدُّ المعنى المتبادر وينفيه، ويحصر الدلالة بالمعنى الجديد، بخلاف التأويل الإشاري الذي يقرّ بالمعنى الظاهر والمعنى الباطن معاً ولا ينفي أحدهما، وأما التأويل الباطني؛ فالصِّلة بينه وبين المنهج التأويلي لا يمكن إنكارها.[١]

- إن الخلفية الفكرية التي تُوجِّه بوصلة التأويل اللغوي في تلك المناهج متغايرة، فإنها في الاتجاه الإشاري تعمل تحت عنوان البحث عن مراد الله تعالى مما قاله في كتابه، أو مراد النبي عليه الصلاة والسلام مما قاله في سُنّته. وأما في المنهج التأويلي الحداثي؛ فإنها تبحث عن مراد القارئ وفهمه

---

[١] يربط عبد القادر الشايط بين التيارات الحداثية في تأويل القرآن وبين الاتجاه الباطني، ويعدها امتداداً له، وهو ربط تؤكده هذه الدراسة كذلك، انظر "بحث التلقي الحداثي للنص القرآني"، **أوراق نماء**، ص١٥. [الرابط]
http://nama-center.com/Articles/Details/41148

لهذه النصوص، وتهدف لوأد المعنى الأولي لها، وهي في التأويل الحداثي تستبطن القيم الحديثة، وفي التأويل الباطني تستبطن العقائد الباطنية التي تقوم عليها.[1]

والذي يخلص إليه الكلام في المنهج التاريخاني والتأويلي؛ أن المناهج الحداثية قد يبدو بأنها تشترك في تمظهرات أو تفاصيل معينة مع المناهج التراثية الإسلامية، لكنه اشتراك ووَصْلٌ يسبقه ويلحقه فصل؛ فالقيم والرؤية مختلفة، والمناهج غير متطابقة، والنقاش التحليلي السابق يثبت ذلك الافتراق. ويبقى سؤال: ما مدى استفادة المناهج التراثية الإسلامية من أدوات المناهج الحداثية ضمن الإطار المذكور، فأيُّ مزيد فهمٍ لمراد الله سؤال مشروع في ظني.

ثالثاً: الوعي والخلل المنهجي في التعامل مع السُّنَّة في عالم ما بعد الحداثة

يمكن اختصار القول في المناهج الحداثية التي دُرست في المطلب السابق، بأنها أخضعت نصوص الكتاب والسُّنَّة النبوية للتأريخ والتأويل، وأنه قد مُورس عليها التعقيل والتأنيس، بمعنى أنها نزعت عنها صفة التقديس، وتُعومل معها كسائر النصوص البشرية، واستُبدلت بالمناهج الإسلامية في مقاربتها تلك المناهج الحديثة، على أن هذه المناهج المستقدَمة، إنما نشأت تحت وطأة صراع الحداثة مع الدين لغاية التحرر من سلطة النص، فكل استقدام لها يستبطن هذا الصراح لا محالة، وبذلك قطع الحداثيون بين تلك النصوص من جهة، ومراد مُنشِئها والمعهود اللغوي الشائع في بيئتها من جهة أخرى، وأُزيلت عنها الخصوصيةُ الثقافية الدينية، والانتماءُ للمنظومة المعرفية الإسلامية.

ومع ذلك، يبقى لدينا عدة تساؤلات مشروعة: هل تلاقي أحد معطيات التصور الإسلامي مع أحد معطيات التصور الحداثي؛ دليل كاف لنقض ذاك المعطى الإسلامي؟ وهل يمكن الوصول إلى نتائج التصور الحداثي نفسها بآليات التصور الإسلامي؟ وهل يمكن للتصور الإسلامي أن يستغني عن آليات التصور الحداثي عند الإجابة عن أسئلة الحداثة على سبيل المثال؟ ولعل المطالب الآتية تسهم في تقديم بعض الإجابات عنها:

١.تمظهرات الخلل المنهجي في التعامل مع السُّنَّة في عالم ما بعد الحداثة:

إن مناهج الفكر الحداثي تؤول بمجموعها إلى نقل الغائب إلى حيز الشاهد، بحيث يخضع الغيبي إلى شروط المنهج التجريبي المادي الذي أثبت فعاليته في التعامل مع الطبيعة وفهم قوانينها

[1] يلفت النظر في مدرسة التأويل اللغوي غياب الكفاءة اللغوية أصلاً عنهم، ووقوعهم في التناقض في مواطن كثيرة، ومعارضتهم القواعد اللغوية الأساسية، وهناك أمثلة كثيرة على ذلك لا يتسع المجال لإيرادها.

ونُظُم استخدامها، رغم أنه قطع الصلة بالديني والروحاني، وضيَّق دائرتهما إلى حيز الشأن الخاص فحسب، وأنه أخضع العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي علوم غير كمية لآليات الملاحظة والإحصاء الكمي في المنهج التجريبي.

أ. اختزال البعد الغيبي:

يبرز هنا أول خلل مبدئي في هذه المناهج؛ ألا وهو الموقف من النبوة، فالرؤية الحداثية تنكر عالم الوحي والغيب صراحة أو مآلاً، وينتج عن ذلك تغييب البُعد المقدس للنصوص، فمصدرها الغيبي يجعل عملية قطعها عن قائلها وعن مراده خللاً منهجيّاً في التعامل مع تلك النصوص، ويرافق ذلك اختزال البُعد الروحي العلوي المتعدد للإنسان والتعامل مع البُعد المادي الفرداني له.

والإنسان ثنائي الطبع بالفطرة، وكل محاولة لتفسيره بمنهج آحادي مادي أو روحي لن تُفلح في فهمه، ولئن تُطُرّق التصور الحداثي في تفسير الإنسان تفسيراً ماديّاً؛ فإنّ بعض التراثيين غالوا في التفسير الروحاني والغيبي، وأهملوا الأسباب المادية؛ فآلت مقاربتهم إلى خلل من نوع جديد. والأمر الذي تتميز به النظرة الإسلامية أنها كلية ثنائية تنحو إلى الجمع بين البعدين؛ الروحي والمادي للإنسان (بيغوفيتش،).[1]

فالسُّنَّة هي جزء من النبوة التي هي صلة الوصل بين الألوهية والبشرية، وعالم الغيب والشهادة، والعلاقة بين القرآن والسُّنَّة وطيدة، والسُّنَّة لا يمكن عزلها عن القرآن، فالقرآن أصل حجية السُّنَّة، والسُّنَّة هي المجال التطبيقي والبياني له، والنص لا ينفك عن بيانه إلّا إنْ أُريد له أن يُجَرَّد عن مضمونه. وأهمية التناول الحداثي هنا، تأتي في كونه لفت النظر إلى البُعد المادي في فهم النصوص الدينية أولاً، وفي فهم الإنسان لذاته ولعلاقته بالكون ثانياً.

ب.الخلط بين الرؤى والمناهج والأدوات:

بمعنى عدم التمييز بين المستويات الثلاثة المتوالية للأطروحة الحداثية، فالخلط بين الرؤى والفلسفة المؤسِّسة للحداثة مع مناهجها وأدواتها، يُضيّع على الباحث إمكان الوصول إلى جواب دقيق

---

[1] هذه النظرة هي الأطروحة المركزية لكتاب علي عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب.

في مسألة الوصل أو الفصل بين التصورين الإسلامي والحداثي،[1] لا سيما أن بعض الأطروحات الحداثية تصوِّر التاريخانية مثلاً على أنها رؤية كلية وليس منهجاً معرفياً فحسب يخدم تلك الرؤية الكلية المادية، وكذلك في الطرف المقابل تُصوِّر أطروحات أخرى التأويلية أو التاريخانية على أنها أدوات معرفية حداثية لا مناهج كلية، وكلا التصوّرين مما لا تقرُّ به الدراسة بناء على الأنموذج الذي اقتُرِح في أولها، والخلط بين هذه المستويات يصعِّب عملية تحديد نقاط الاتفاق والافتراق بين المنظومتين، وعليه؛ فإن الوعي بكون "النقد المنهجي، والحفر التاريخي، والتأصيل والتأثيل" هي أدوات صدرت عن المناهج الحداثية، يسهِّل عملية الاستفادة منها وإدخالها ضمن أدوات المنهج الإسلامي، لا لأغراضها التي أُقيمت لأجلها أصلاً، وإنما للإجابة عن أسئلة الحداثة أولاً، ولمزيد فهم لمصادر المعرفة في التصور الإسلامي، أي النص والكون.

لكن القراءات الحداثية اعتمدت المناهج الحداثية وأدواتها وحدها في فصل تام عن المناهج والأدوات الإسلامية، ووقعت في التعامل مع النصوص بمناهج غير متفقة مع طبيعة هذه النصوص، كذلك وقعت في القراءة الانتقائية عندما تناولت آيات وأحاديث معينة مقتطعة من سياقها، بحيث لم تعد تبحث عن المعنى الحقيقي بقدر ما تسعى لإلباس تلك النصوص المعانيَ المسبقة لها.

كما أن عدم الوعي باختلاف مراتب بعض المفاهيم بين الاتجاهين؛ الحداثي والإسلامي، يفوّت إمكان فهم المنظومة الكُلية للاتجاه، فالعقل والعقلانية؛ هي مصدر مؤسس، وقيمة عليا في الفكر الحداثي، في حين أن العقل في الفكر الإسلامي ليس مصدر معرفة، فمصادر المعرفة فيه هي: النص، والكون، بينما العقل أداة فهمهما، وعلى هذا الأساس؛ فإنه لا يُتصور التعارض بين العقل والنقل؛ لأنه لا تعارض بين مصدر معرفي، وأداة معرفية، بل هما متكاملان في الفكر الإسلامي، وأما في المنطق الحداثي؛ فهما متعارضان كُلّ تعارض.[2]

ت. عدم الوعي بجذور المقولات الحداثية:

يتجلى هذا في المقاربات التوفيقية بين الحداثة والدين، والتي لم تكن على وعي كافٍ بأن الجذور الأساسية للمقولات الحداثية تنتهي إلى نفي الغيب والخالق، فالتراثي لا يمكن أن يكون حداثيّاً

---

[1] يلاحظ في عدد ليس بالقليل من الدراسات اختلاط مصطلحات المنهج والأدوات والفلسفات، واستخدامها على طريق الترادف. وفي المقابل تميزت بعض الدراسات بالدقة في استخدام هذه المصطلحات انظر: القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، ص١٧٢.

[2] للتوسع في هذه المسألة انظر كتاب ملكاوي، فتحي حسن. **البناء الفكري، مفهومه ومستوياته وخرائطه**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٥م.

صرفاً، ولا الحداثي يمكن له أن يكون تراثيّاً صرفاً، ونتيجة لهذا الخلل تُنُووِلت قراءات توفيقية حداثية للقرآن والسُّنَّة، لا تتضح فيها منزلة العقل الصحيحة، ويظهر فيها القول التاريخاني والتأويلي بصورة جليّة والذي تنتهي جذوره بالتسوية بين الخطاب الإلهي والبشري. على أن الحرج الديني لدى بعض الحداثيين منعهم من القول بتاريخانية القرآن، ونفي سلطته التشريعية، إلّا أن هذا الحرج لم يكن مع السُّنَّة، وتجلى ذلك في أمرين:

الأول: التشكيك بالعصمة النبوية وبمرجعية السُّنَّة؛ إذ غلّب الحداثيون الجانب البشري الاجتهادي من شخصية النبي صلى الله عليه وسلم على جانب التبليغ الذي يعتمد على الوحي، وسلكوا في ذلك طريق إعادة النظر في مفهوم العصمة النبوية،[1] ومفهوم عدالة الصحابة، وانتهوا إلى إنكار أهمّ أصلين من أصول النبوة: الوحي، والعصمة،[2] فدعا توفيق صدقي إلى أن الإسلام؛ هو القرآن وحده. وذكر نصر حامد أبو زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم وظيفته التبليغ فحسب، والسُّنَّة ليست وحياً ولا مصدراً للتشريع، وقال الشرفي: "بأن السُّنَّة لم تكن حُجة زمن البعثة، ويجب ألّا تكون حُجة اليوم.[3]

---

[1] نلاحظ هذا عند: أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص١٧. ذويب، حمادي. **السنة بين الأصول والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠م، ص٨١ وما بعدها.

[2] انظر تمثلات هذا عند:

-حنفي، حسن. **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د.ت، ص٦.

- أبو زيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧م، ص١٧٧.

[3] تنسب دعوى "الإسلام هو القرآن وحده" إلى محمد توفيق صدقي الذي كتب مقالاً في المنار بهذا العنوان، وللتوسع انظر:

- حمزة، محمد. **إسلام المجددين**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨م، ص٤٩.

- أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، مرجع سابق، ص١١٩.

- مصطفى، علي صالح، "المذهب النقدي عند نصر حامد أبو زيد وموقفه من الاحتجاج بالسُّنة"، تركيا، **مجلة كلية الإلهيات في جامعة حران**، ص٢٧٠.

- الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١م، ص١٧٦.

الثاني: التشكيك بتوثيق السُّنَّة وصحة الأحاديث، فتكلموا عن أثر العامل السياسي والإيديولوجي في تدوينها وتأسيس سلطتها،[1] وفي ذلك قال أركون: "بأن السُّنَّة خضعت لعملية الانتقاء والحذف التعسفية تحت ظل الخلفاء، وتعرضت لعملية النقل الشفاهي بمشكلاتها كلّها، وهو نقل قام به جيل من الصحابة، لا يرتفعون عن مستوى الشبهات، ووصف تاريخهم بأنه تختلط فيه الحكايات الصحيحة بالحكايات المزورة".[2] وذكر بأن تدوين الأحاديث النبوية أخذ وقتاً أطول بكثير مما أخذ تدوين القرآن، فنراه يقول: "إنه من الصعب أو المستحيل تأكيد القول بأن كل ناقل سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله".[3]

وهذان الموقفان لا يمكن أن يجتمعا مع التصور الإسلامي بحال؛ لأنهما ينفيان أي سلطة عن النبي صلى الله عليه وسلم سوى التبليغ، ويذهبا إلى أن الأمة قد اجتمعت منذ نشأتها على تحريف السُّنَّة بالفعل، أو بالسكوت عن الفاعلين. وقد تكفّلت دراسات كثيرة في تثبيت مرجعية السُّنَّة، وفي توضيح منهج المحدِّثين التاريخي النقدي في بيان الصحيح من الضعيف.[4]

ولا بدّ من الإشارة في هذا السياق إلى أن تكرار هذه الانتقادات من جهة الحداثيين دون وعي بالردود التي طالتها أمرٌ فيه خلل منهجي أو إيديولوجي، ناجم عن قلة اطّلاعهم على الردود أو عدم اكتراث بها.

---

[1] نفل الشرفي عن أبو رية شكوكه في توثيق السُّنة، في كتابه **الإسلام والحداثة**، دار الجنوب للنشر، ط٣، ١٩٩٨م، ص٧١-٧٥. وكذلك طالب بإعادة النظر في مفهومي الصدق والكذب عند المحدثين بأن يدخل في أدوات التمييز بينهما علوم النفس والاجتماع المعاصرة. له، **لبنات**، ص١٤٠.

[2] أركون، **تاريخ الفكر العربي الإسلامي**، ص١٣٦.

[3] أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص١٠٥. وسبق ذكر مواقف كانت أكثر إنصافاً من جهة الحداثيين فيما يتصل بالإقرار بجودة مناهج المحدثين في ضبط المرويات، انظر الشرفي، عبد المجيد، **لبنات**، ص١٥٤. العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ: المفاهيم والأصول**، ص٢٠٨-٢٢١.

[4] انظر في هذا السياق مصنفات: مصطفى السباعي؛ **السنة ومكانتها في التشريع**. ومصطفى صادق الأعظمي؛ **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه**. وعبد الغني عبد الخالق؛ **حُجية السُّنة**.

ث.الخلل في مرجعية النظرين وتقويمهما:

المرجعية الإسلامية تكون للنص القرآني والنبوي، ولإجماع الجيل الأول على الدلالات المستنبطة من تلك النصوص، وأما التصور الحداثي؛ فيعاني من غياب المرجعية الدينية، واللغوية، وغياب مرجعية الإجماع كذلك.

ويأتي الخلل أيضاً في محاولة الحكم على التصور الحداثي بالنظر الديني، والعكس كذلك. فبوصفهما اتجاهين متقابلين؛ تكون عملية تقويم أحدهما بحسب منطلقات الآخر مغالطة منطقية ومصادرة، على أن الموازنة بين المناهج والقيم والنظريات لا تكون دائماً بالبحث عن أيهما أصح، فالحقيقة ليست دائماً جليّة، إنما تكون أحياناً بقياس مدى تماسك النظرية داخليّاً، وقياس قدرتها التفسيرية للوقائع، وهو التحدي الجديد الذي قدّمته العلوم الحديثة أمام النظر الديني.

وبالمقابل؛ فإنه يتبين أن المناهج الحداثية ليست بفطرتها مناهج حيادية في نظرية المعرفة، كما أنها عاجزة عن أن تكون مناهج منضبطة؛ لأنها محمَّلة بفلسفة الحداثة وإيديولوجيتها، نشأت لخدمة قيم الحداثة وتثبيتها، فاستقدامها بحذافيرها في غير ما قامت عليه، ولأجله؛ هو خلل منهجي كبير يزيد في عمق المأزق، بدلاً من أن يسهم في تحليله وحلّه.

٢. تمظهرات الوعي المنهجي في التعامل مع السُنَّة في عالم ما بعد الحداثة:

أ. الالتقاء الشكلي بين النظرين في جزئيات معينة لا غضاضة فيه:

العلاقة بين المستويات الثلاثة التي سلف ذكرها في تحليل التصور الحداثي؛ هي علاقة المقدمة والنتيجة؛ فالفلسفة الكلية للحداثة وقيمها، هي مقدمة تعقبها مناهج الحداثة كنتيجة. والمناهج نفسها هي مقدمة تعقبها الأدوات كنتيجة لها. والأدوات هي مقدمات لنتائج الفكر الحداثي. ولئن اشترك المنهجان في بعض النتائج، واجتمعا في بعض التفاصيل، فهو أمر لا غضاضة فيه؛ لأنه اشتراك جزئي، واجتماع مؤقت، يقع في إطار الوصل الذي يسبقها، ويعقبها الفصل.

ب. الوعي بأهمية أسئلة الحداثة في مقاربتها للسُنَّة النبوية:

الاتجاه إلى أيّ عمل توفيقي بين التصور الإسلامي والحداثي بخصوص التعامل مع السُنَّة النبوية، يجب أن يستحضر أن هناك اختلافاً في المفاهيم والرؤى فيما يتصل بعالم الغيب والنبوة

والوحي، وعليه؛ تكون عملية عقلنة المعجزات والوحي والأخبار القرآنية والنبوية على سبيل التمثيل – في الإطار المعرفي الحداثي- عملية عبثية منتهاها نفي تلك المفاهيم.

ومع ذلك؛ فإن الأسئلة التي تناولتها الحداثة؛ هي أسئلة العصر ومأزق الواقع الإسلامي، والإجابة عنها؛ هي مما يتحتم علينا فعله. وهذه المقاربة أو الإجابة لها مستويان:

- الأول: اعتماد الأرضية المعرفية الإسلامية والمناهج المتصلة بها عند بيان الجواب الصحيح عنها مدعماً بالأدلة الملائمة له، وبيان مواضع الخلل في الإجابة الحداثية عنها.

- الثاني: الانتقال إلى الأرضية المعرفية الحداثية، وبيان مواضع الخلل في منهجيتها، والخلل في نقل تلك المنهجيات من حقل المعرفة المادية إلى حقل المعرفة الغيبية والدينية.

وقد سبق القول بأن الحداثة مهَّدت لاحقاً لنشأة مرحلة ما بعد الحداثة، وأنها مرحلة إعادة نظر بثوابت الحداثة، وسواء أكانت الحُجّة مع الحداثة أو مع ما بعدها؛ فإن العملية النقدية التي قام بها فلاسفة ما بعد الحداثة قد أثمرت الحركة والتطوير المطلوب في سياق البحث عن الحقيقة، خلافاً لحالة السكون والجمود. وعليه؛ يكون السؤال عن منهجية التعامل مع السُّنَّة والنصوص الدينية في عالم ما بعد الحداثة، هل تكون باستقدام المناهج الحداثية إلى المناهج الإسلامية والتوفيق بينها رغم الإشكالات التي أثمرتها؟ أم بالاحتفاظ الحرفي بالمناهج والأدوات الإسلامية؟ أم بإعادة النظر في تلك المناهج والأدوات بالأرضية المعرفية الإسلامية نفسها، وعن طريق باحثين مخلصين مطّلعين؟ إن المقاربة الثالثة لو تحققت عبر الانطلاق من الأرضية المعرفية الإسلامية والمناهج الإسلامية نفسها، ثم إخضاع هذه المناهج للتأمُّل والنقد بغية تحسينها بناء على فلسفتها الأولى وقيمها المؤسسة، ثم الاستفادة من الأدوات المنهجية الحديثة وغيرها في تطوير الأدوات المعرفية الإسلامية في واقعنا الحالي، يمكن أن تكون مقاربة أجدى من المقاربات الأحادية المذكورة، ولكن مع التنبيه إلى عدة أمور:

١. إنَّ التشابه لو حصل بين نتائج التصور الحداثي والنظر التطويري الإسلامي؛ فإنه تشابه غير مؤثّر في حُجية هذه المقاربة المقترحة ومشروعيتها.

٢. لو حصل خلل في نتائج هذه الأدوات المزدوجة، فهو خلل غير مؤثر في مشروعية هذه المقاربة؛ لأنها أصلاً مقاربة اجتهادية، ونتائجها خاضعة للنقد والتأمل وإعادة النظر، ويمكن محاججتها ونقدها داخل الأرضية المعرفية والمنهجية الإسلامية.

ت. الوعي بخطورة الجمود فيما إذا وقع فيه التصور الإسلامي:

إن البقاء على أدوات التصور الإسلامي فحسب في التعامل مع أسئلة الحداثة وتحديات العصر غير كافٍ في نظر الباحث، وذلك لأن أسئلة الحداثة وما بعد الحداثة؛ هي أسئلة تجديدية وجذرية تخاطب التصور الإسلامي، وتوجب عليه البحث عن مكمّلات لمنهجه وأدواته في التعامل مع الواقع الجديد وأسئلته الجديدة.

وهذا يعني أننا ننشد البحث في تطوير التصور الإسلامي وتجديده انطلاقاً من أرضيته ومناهجه المعرفية، وهو ما يوافق مصطلح التجديد التراثي الثابت في الحديث "إنَّ الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدِّد لها دينها".[١]

وقد ظهر بهذا المطلب أن التلاقي بين نتائج النظرين الحداثي والديني في مسألة معينة هو أمر ممكن أولا، كما أن مجرد التلاقي ليس دليلاً على صحة المناهج الحداثية ولا على فساد النتيجة باعتبار أنها صدرت عن المناهج الإسلامية الأصيلة. وهذا يعني أن التصور الإسلامي يستغني بمناهجه عن المناهج الحداثية، وأما الأدوات المعرفية التي جاءت بها المناهج الحداثية؛ فهي أدوات منفصلة عن تلك الرؤيا، ويمكن الاستفادة منها في تطوير المناهج الإسلامية وتجديدها، ويجب أحياناً اللجوء إليها في سياق الحِجاج الديني والحداثي.

رابعاً: نماذج من التوافقات المنهجية بين التصور الإسلامي والحداثي

لعلَّ هذا المبحث هو من الثمرات التطبيقية للدراسة، فأتوقف فيه عند عدة مشاريع بحثية، انطلقت من ثوابت منهجية إسلامية، ثم اعتمدت على مستوى الأدوات على أدوات حداثية، فيحاول هذا المبحث أن يصور أنموذجين منها ويقدم تحليلا موجزا عنها.

---

[١] أخرجه الحاكم في **المستدرك**، كتاب الفتن والملاحم، ذكر بعض المجددين في هذه الأمة، ج٤، ص٥٢٢، برقم٨٦٨٧. وأبو داود في **السنن**، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المئة، ج٤، ص١٧٨، برقم٤٢٩١. على أن الشائع في الأطروحات الفكرية الإسلامية مؤخراً هو محاولة تحديث الإسلام أو البحث عن حداثة إسلامية، أو إسلامية المعرفة، وهو الذي نظر له طه عبد الرحمن في سؤال الحداثة وروحها، فأفرغ الحداثة من فلسفتها الغربية وأعادها إلى قضايا إنسانية فكرية مطلقة، ثم بحث عن مقابلاتها الإسلامية وأكسبها اللبوس الأخلاقي الإسلامي، إلّا أنه سكلك مسلكاً آخر بعد ذلك إلى سؤال الأخلاق، وكأنه يختط طريقاً مغايراً في حل هذا المأزق، والذي اختارته هذه الدراسة من حيث المضمون هو أقرب إلى الطرح الجديد لدى طه عبد الرحمن، ومن حيث المصطلح فضّلت مصطلح تجديد التراثي على تحديثه، لأن مصطلح التجديد مصطلح تراثي أصيل كما سلف بيانه.

١. البحث في نشأة السُّنَّة في القرن الأول:

البحث التأصيلي والحفر التاريخي في نشأة السُّنَّة في العصور المبكرة، قد بشّرت به المناهج الحداثية التاريخانية والتأويلية، وكانت الغاية لديهم من البحث في النشأة الأولى: هي نفي القداسة عن تلك النصوص وربطها بوقائعها، وذلك لأنَّ نشأة السُّنة وصدورها في مصطلحهم الاستشراقي أو الحداثي لا يعني البحث في زمان إيراد النبي صلى الله عليه وسلم للحديث، أو زمان نقل الصحابة للقرآن أو السُّنَّة، بل زمان اختلاق هذه النصوص ووضعها. واعتمدت أدوات الحفر التاريخي، والبحث عن الوثائق المادية، وما إلى ذلك من أدوات المناهج الحداثية، وهي غاية تتفق مع الرواية المادية غير الدينية للنظر الحداثي والمنهج التاريخاني.

ومن جهة ثانية: فإن المناهج التراثية لم تُعْنَ كثيراً في تتبع النشأة المبكرة للسُّنَّة، ويتجلى في قلة البحوث والمؤلفات التي أرّخت لهذه العصور، وفي اعتماد العلماء بعد ذلك على ما كُتب في بدايات القرن الثالث وما تلاه، وذلك بعد أن استقرت أو كادت معظم العلوم التأسيسية الإسلامية، لا سيما علم الحديث والقراءات والفقه.

وتأتي في مقدمة هذه البحوث كتاب الدكتور مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، ومثله كتاب إمتياز أحمد، دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث، وكذلك الكتب التي عُنيت بتقديم الاتجاهات الحديثية في القرون الأولى والمدارس الحديثية في المدن كالبصر والكوفة والمدينة ومكة، إلخ.. وما تريد الدراسة قوله: إن البحث في النشأة كإحدى أدوات المناهج الحداثية: هو بحث مشروع في المناهج التراثية ولا غضاضة فيه رغم أن منطلقه حداثي تاريخاني، ولا يعني صدور هذه الدراسات عن المستشرقين وتأثرها بسؤال التاريخانية، ونفي الوحي عدم مشروعيتها أو عدم أهميتها، بل إن العكس من ذلك هو الصحيح؛ لأنها دراسات تاريخية علمية لا بد من الاهتمام بها، وتسليط الضوء عليها بغاية الإجابة عن أسئلة الحداثة وأسئلة الاستشراق أولاً، ولمزيد فهم وثقة بأصول التصور الإسلامي ومناهجه ثانياً. واعتماد هذه الأدوات لدى الحداثيين وتوظيفهم لها في سياق نفي الواحي والمقدس لا يؤثر في مشروعيتها بحال. وعليه فإنه يمكن عد الدراسات التي قامت على هذا النسق من نماذج هذا المنهج.

٢. الترتيب التاريخي للسُّنَّة النبوية:

الترتيب التاريخي هو بمعنى البحث التاريخي في توقيت صدورها، ثم ترتيبها زمنيّاً، وهي دراسات لا تزال في بداياتها، وقد جاءت متأثرة بسؤال التاريخانية الحداثي أولاً، ثم بالمحاولات التي بذلت في

الترتيب التاريخي لآيات كتاب الله ثانياً. على أن هذه المحاولات، منها ما جاء استجابة للمنهج التاريخاني الحداثي الذي يريد أن يجعل من الوقائع التاريخية دليلاً على كونها مصدراً للنص، ومنها ما جاء استجابة لمنهج التأصيل التاريخي لمعرفة السابق واللاحق وبيان مدارك التنزيل وأغراضه في التشريع المتدرج على ثلاث وعشرين سنة، وما يتبع ذلك من إدراك الناسخ من المنسوخ، وفهم الحكمة النبوية من أجوبته على مسائل خاصة فهمت بهذا النظر، بمعنى أنه يجعل من الوقائع أداة على مزيد فهم لمراد الخالق من خلقه.

وأما في السُنَّة النبوية؛ فهناك محاولات أولية في هذا الاتجاه، نذكر منها: بحث الترتيب الزمني للحديث بكتاب الأدب في صحيح البخاري لنماء البنا، وكتاب المكي والمدني في الأحاديث لعادل ياووز، وبحث الحديث المكي والمدني معالم وضوابط لعبد الكريم توري، إلخ. ويبقى إشكال التأثُّر بالمنهج التاريخاني في هذه الدراسات قائماً ما لم يصرح المؤلِّف بغرضه من الدراسة أولاً، وبأرضيته المعرفية، والمنهجية ثانياً، وبذلك لا أجد غضاضة في أمثال هذه الدراسات التي تسهم بإغناء التصور الإسلامي وردفه بالأدوات المنهجية التي تزيد من رسوخه وفهمه.

فالدراسات المذكورة هنا وما يشبهها من دراسات اشتُغل فيها على ردّ بعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة ببعض أدوات المنهج التاريخاني؛ كالأسطرة، أو مخالفة العقل والمنطق التاريخي، وغير ذلك من المناهج الحداثية، وهي في واقع الأمر أحاديث وأخبار مردودة في المناهج التراثية نفسها، إنما هي دراسات جاءت استجابة لأسئلة المناهج الحداثية التي بشَّر بها المستشرقون والحداثيون، أو أنها اعتمدت أدوات حداثية لا مناهج حداثية في البحث المعرفي، أي أنها كانت ضمن إطار المناهج الإسلامية وتحت غطائها ومن هنا جاءت مشروعية اللجوء إليها مع التوضيحات والقيود المذكورة.

الخاتمة

اتجهت الحداثة إلى نقد مرجعية السُنَّة وسلطتها، ثم إلى نقدها الداخلي عبر نقد المتن ونقد مناهج الأصوليين في فهمها، ولم تهتم كثيراً بنقد نظام الإسناد في توثيقها، بخلاف النظر الاستشراقي الذي طال السَّند والمتن معاً، فكانت أعمالهم أشمل وأعمق من أعمال الحداثيين العرب، وهذا يعني أن الأسئلة التي تُنُووِلت في القرن الماضي لا تزال حاضرة في الأطروحات الحداثية؛ كحجية السُنَّة واستقلالها بالتشريع والمقامات النبوية، ونقد المتن وغيرها، إلّا أن المقاربة التأويلية قد فتحت أبواباً جديدة في التعامل مع السُنَّة لم تكن آنذاك.

الحداثي في حداثته مقلِّد للغرب تقليدًا أعمى، وفي أحكامه قائسٌ تراثاً على تراثٍ مع الفارق، وهو في مناهجه وأدواته مُعْتَدٍ على مفاهيم تراثنا، ومحرف لمضامينها وفق رغبته، فهذه ثلاثة إيرادات إشكالية تكفي في الرد على مشروعه من الأصل. كما أن عملية استدعاء الحداثي لمفاهيم النَّسخ، وأسباب النزول، والتأويل؛ هي أشبه بعملية سطو عليها؛ لأنه قام بانتزاعها من دلالاتها وسياقاتها التي أرادها أئمة التراث حينما أنشؤوها، وصكوا مصطلحاتها، واستعملوها، وبيّنوا مدلولاتها في نسقهم المتبع لخط النبوة، كما أن قيام بعض الحداثيين بعملية انتقاء مضامين وأحكام معينة من القرآن، والسُّنَّة، وتراث الفقهاء والأصوليين للدلالة على أنها -أي الأصول التراثية - من المتفق مع الحداثة، لهي عملية تلفيق غير منهجية ولا مقبولة.

ثمة حاجة لإعادة الثقة بالمنهج التراثي المبني على التصور الإسلامي لدى طائفة من المتأثرين بالاستشراق والحداثة، وإدراك أنه منهج معبّر عن نظام فلسفي ومنهجي متكامل، مع الجرأة بقبول أسئلة الحداثة ومحاولة الإجابة بالتصور الإسلامي، وبالاستفادة من أدوات البحث الحديثة. والفارق بين النظرين الإسلامي والحداثي، أن المنطلق الإسلامي في المسألة؛ هو البحث في صحة الخطاب النبوي وتوثيقه، وفي مراده الأصلي منه، في حين أن النقد الحداثي يأتي من خارج المنظومة التقليدية، ويتبنى قيم الحداثة ورؤاها، ويبحث في السُّنَّة على أنها معطى تاريخاني منقطع الصلة بواقعنا.

إن مشروعات إعادة قراءة التراث، أو الانتقاء منه لتأسيس عقلانية إسلامية على المنهج الحداثي بمعظمها، كانت قراءات لإزاحة التراث كعائق أمام تمرير الحداثة، وذلك بإيقاعه في تناقضات داخلية كفيلة بإزاحته، وكذلك؛ فإن مشروعات المزاوجة بين المناهج الحداثية، والمناهج التراثية أثبتت أنها تنتهي إلى طريق مسدودة باعتبار التعارض في هذه المناهج التي تعبّر عن رؤى فلسفية متقابلة ليس لها أن تجتمع إلّا بعد أن تجرد عن خصوصيتها التراثية الذاتية.

إن مشروعات تحديث أدوات قراءة التراث بمعنى الانطلاق من المناهج الأصيلة للتصور الإسلامي، ومن ثم تطويره وتجديده من داخله بحسب أدواته الذاتية، ومستعيناً بما يخدمه من أدوات أخرى، يمكن توصيفها بأنها جزء من منهج التجديد الآتي من داخل الحيز التراثي، وبأنها مشروعات قائمة على جهود علماء مسلمين مجددين غير حداثيين، يرومون أفقاً يرتقي إلى ما هو أبعد وأوسع من التناول الحداثي، وهو الأفق الذي يحمل جذور الاستئناف العلمي الإسلامي المطلوب.

الدراسة الثالثة:

السُّنة المستقِلة بالتشريع بين المحدِّثين والحداثيين: دراسة تحليلية

مدخل

تُعنى الدراسة بحُجِّيَّة السنة النبوية المستقلة أو التشريعية، لا حُجِّيَّة السنة مطلقا، فهي تتجه لمن يؤمن بالسنة التبليغية والبيانية لكتاب الله أولا، ثم طرأت عليه تساؤلات فيما إذ يمتلك النبي عليه الصلاة والسلام سلطة التشريع المستقل عما جاء في القرآن الكريم.[1]

يلاحظ أن هذه المسألة ترتبط ارتباطا وثيقا بثلاث مسائل هي الآتية:

جواز الاجتهاد على النبي، وحدود السنة التشريعية وغير التشريعية، وشخصيات النبي ووظائفه التي أوكلت إليه، وسيأتي بيانها.

الذي استقر عليه اجتهاد جمهور العلماء في مسألة **جواز الاجتهاد على النبي** هو التفصيل الآتي:

أنه في قضايا التبليغ لا يجوز من النبي الاجتهاد، وليس له سلطة تغيير شيء منه أو الزيادة عليه والنقص منه، كما ورد في آيات كثيرة {وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (٤٤) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (٤٥) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ}،[2] {لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ}.[3]

وفيما سوى التبليغ من قضايا، فقد أجاز اجتهاده عقلا وشرعا: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وحُكي عليه الإجماع.[4] ومنعه عقلا أبو علي، وأبو هاشم الجبائيين، وحكاه الماتريدي عن

---

[1] أصل هذه الدراسة ورقة علمية موسعة بعنوان "السُّنة المستقِلة بالتشريع، حُجيتها واتجاهات التعامل معها" تم تقديمها في مؤتمر مرجعية السنة في جامعة صقاريا بتركيا، ٢٠١٩م، ولم يتيسر للقائمين عليه نشر أعماله.

[2] الحاقة: ٤٤-٤٦.

[3] آل عمران: ١٢٨.

[4] انظر: السرخسي، **أصول السرخسي** (بيروت: دار المعرفة)، ٩١/٢. الزركشي، **البحر المحيط** (دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ، (٢٤٧/٨). الغزالي، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ)، ٣٥٥/٢. الرازي، **المحصول**، تحقيق: طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ)، ٧/٦. الشوكاني، **إرشاد الفحول** (دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٩هـ)، ٤٢٦.

أصحاب الرأي، ونُسب لكل من نفى القياس، وهو الظاهر من كلام ابن حزم.[1] وأجازه الباقلاني، وأبو علي الجبائي في قول لهما في الحرب والآراء، ومنعاه في غير ذلك.[2] وأجازه الجويني والغزالي في الفروع لا في الأصول.[3]

فأما على القول بأنه يجوز للنبي الاجتهاد في الدين والحياة، فقد اتفق القائلون به على أنَّ كلام النبي واجب الاتباع على المسلمين دائما، سواء أكانت وحيا أم اجتهادا، لأن اجتهاده معصوم عن الخطأ ابتداءً أو انتهاءً على جميع الأقوال السابقة، وذلك باعتباره مؤيد بالوحي بالتصحيح فيما إذا خالف الأولى، كما جرى في مسألة أسرى بدر، وفي إذنه للمنافقين بالتخلف عن الجهاد.

وأما على القول بأن النبي ليس له الاجتهاد في الدين، وأن جميع ما ذهب إليه وأمر به في الأمور الدينية -إخراجا للقضايا الحياتية والجبلية من المسألة- فإن النقاش في مسألتنا ينتهي عند هذا القدر، وذلك لأن النزاع في السنة التشريعية المستقلة هو فرع النزاع في تاريخانية التشريعات النبوية لا في وجودها أصلا أو في إلزام الصحابة ومن سمعها بها. والقول بأن الخطاب النبوي كلَّه تبليغيٌ وأن السنن جميعها البيانية والمستقلة وحي، يرتفع أسباب الخلاف في سلطة السنة المستقلة، وبه تعود السنة المستقلة إلى صفة التشريع الخالد لا التطبيق التاريخاني للقرآن.

إلا أن الراجح أنه للنبي الاجتهاد في فهم النصوص وفي تنزيلها على الواقع، وهو الذي استقر عليه جمهور العلماء، وأن اجتهاده هذا يكون بيانا مباشرا للقرآن الكريم وهو ما أسماه العلماء بالسنة البيانية، أو بيانا غير مباشر بمعنى أنه ينطلق من كليات القرآن الكريم ومقاصده ويزيد عليه في التشريع في تفاصيله، وهو ما أسماه العلماء بالسنة المستقلة بالتشريع. على أن هذا الاجتهاد في حالتيه يكتسب صفة التشريع الملزم للأمة باعتباره مؤيدا بالوحي انتهاءً، فهو عند جماهير العلماء من السنة التشريعية الخالدة لا الزمنية المؤقتة، إلا أنه جرى الخلاف في الأوصاف النبوية التي صدرت عنها هذه الاجتهادات، أكانت عن شخص الرسول التي تتعلق بأمور الدين، أم عن شخص القائد والإمام، أم شخص القاضي والحكم؟ فإنه من هذه النقطة ظهرت عدة اتجاهات في تنزيل هذه السنن على الوقائع التالية لعصر الرسالة، وفي مدى الإلزام بتشريعها، فظهر لدينا عدة مداخل للتعامل مع المسألة،

---

[1] البخاري، **كشف الأسرار** (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٣٨٦/٣. الزركشي، **البحر المحيط**، ٢١٤/٦. ابن حزم الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، ١٢٥/٢.

[2] الرازي، **المحصول**، ٧/٦. ابن حزم، **الإحكام**، ١٦٥/٤.

[3] الجويني، **البرهان في أصول الفقه** (مصر، المنصورة: دار الوفاء، ط٤، ١٤١٨هـ)، ٨٨٧/٢. الغزالي، **المنخول** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط٣، ١٤١٩هـ)، ٥٧٧.

وهي مداخل المحدثين والأصوليين والمقاصديين والحداثيين، فالجزء المشترك بين هذه الاتجاهات هو القول بزمنية بعض السنن وعدم الإلزام بها، والجزء المتباين بينهم هو في مدى التوسع بنفي التشريع عن هذه السنن النبوية.

على أن اختلاف الأقوال فيما يتصل حجية السنة المستقلة بالتشريع آتٍ من هذه الأسس التي أثمر الاختلاف فيها اختلافا في دائرة السنة التشريعية وغير التشريعية، وكان الاختلاف الأوسع هو في السنة المستقلة بالتشريع، وأما السنن المؤكدة والسنن البيانية وخصوصا المتصلة بالشعائر فإنه لا خلاف حقيقي في الإلزام بها. ولهذا يمكن لنا القول بأن الاختلاف الحاصل في حجِّية السنة في تراثنا، إنما كان متجها إلى حجية السنة المستقلة بالتشريع لا حجية السنة التبليغية والبيانية، فجميعهم كانوا يصلون ويزكون ويحجون كما أوضح النبي عليه الصلاة السلام في السنة، ويمكن لنا القول بأن حوار الشافعي في جماع العلم والرسالة مع منكري حجية السنة كان المقصود منه منكري السنة المستقلة بالتشريع على وجه الأولوية.[1]

وسيتم التركيز في هذه الدراسة على المدخل الأول والأخير مما ذُكر أي المحدثين والحداثيين ونحيل الكلام في المتبقيين إلى غير هذا الموضع.

المبحث الأول: العرض والأفكار

أولا: السنة المستقلة بالتشريع عند المحدثين

وهو اتجاه جمهور المحدثين والأصوليين من علماء الأمة، ويرون بأن الرسالة التي اصطُفي لها محمد عليه الصلاة والسلام تحمل وظائف ثلاث، هي التبليغ والبيان والتشريع، وأن الأوامر الربانية باتباع النبي ولزوم أوامره ووجوب طاعته لا تفرق بين الأنواع الثلاث، وأن الأصل في هذه النصوص إبقاؤها على عمومها إلا عند طروء مخصِّص عقلي أو نقلي، فإن لم يقم هذا الدليل فإن الأوصاف الثلاث ما تزال في شخصه عليه الصلاة والسلام، أي أنه يمتلك سلطة التبليغ والبيان، وسلطة التشريع أيضا، وأنه قد مارس ذلك في العديد من الوقائع والأقوال الثابتة في السنة الصحيحة، وأن من يدعي غير ذلك فيكون عليه عبء الإثبات والتدليل.

---

[1] انظر الشافعي، **جماع العلم**، باب: حكاية قول الطائفة التي ردت الأخبار كلها، الأم (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٣م)، ٢٧٥/٧.

وجميع ما صدر عن النبي من غير التبليغ سواء أكان بالوحي أم بالاجتهاد فإنه وبإجماع الأمة هو التطبيق الأمثل للكتاب والشريعة، ولأنه اجتهاد تحت نظر الشارع وعنايته بحيث يرشد إلى الأولى والأصح فور صدور ما يخالف ذلك عن النبي اجتهادا، ولهذا فإن القرآن أوجب له الطاعة والاتباع، ونسب إليه سلطة الأمر والنهي والتحليل والتحريم، وعليه يكون التمييز عندئذ بين سنة وسنة من غير برهان تحكما، فالسنة المستقلة عندهم هي سنة تشريعية خالدة ثابتة مدى الدهر، بلا استثناء.[١]

أدلة هذا الاتجاه من القرآن الكريم

أولاً: آيات الأمر بطاعة الله وطاعة الرسول، كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}،[٢] ففصل بين اسم الجلالة ووصف الرسالة بالأمر بالطاعة. وكذلك: آيات الأمر بطاعة الله والرسول، كقوله تعالى: {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ}،[٣] فعطف بين اسم الجلالة ووصف الرسالة. وكذلك: آيات الأمر بطاعة الرسول في قوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ}،[٤] وفيها قصر الأمر على طاعة الرسول. وكذلك قوله في أن طاعة الرسول من طاعة الله: {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ}.[٥]

ثانياً: آيات الأمر باتباعه في قوله تعالى: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ}،[٦] والتمييز بين قوله عليه الصلاة والسلام وأمره وأمر غيره من الصحابة والمجتهدين، والمزية بوجوب الاتباع: {لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا}،[٧] والأمر بالاستجابة لما يصدر عنه: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ}،[٨] وإيجاب تحكيم قوله فيما

---

[١] الشافعي، **الرسالة**، ٨٢/١، ٩٠. ابن القيم، **إعلام الموقعين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م)، ٢٩٠/٢، ٣٠٧، ٣٠٨. العيني، **عمدة القاري** (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ١٨٠/٦. الخطابي، **معالم السنن**، (حلب: المطبعة العلمية، ط١، ١٣٥١هـ)، ٨/٧. الخطابي، **مرقاة المفاتيح** (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢٢هـ)، ٢٤٧/١.

[٢] النساء:٥٩. وانظر أيضا: المائدة:٩٢، النور:٥٤، محمد:٣٣، التغابن:١٢.

[٣] آل عمران:٣٢. وانظر أيضا: آل عمران:١٣٢، الأنفال:٢٠، الأنفال:٤٦، المجادلة:١٣.

[٤] النور:٥٦.

[٥] النساء:٨٠.

[٦] آل عمران:٣١.

[٧] النور:٦٣.

[٨] الأنفال:٢٤.

يشجر بين المؤمنين في قوله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}،[1] وإيجاب العمل بكل ما يأمر به وينهى عنه: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}.[2]

ثالثاً: نسبة سلطة الحل والتحريم لشخص الرسول والنبي معا، وهو تمييز ستأتي أهميته فيما بعد، {الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ}.[3]

وعموم هذه الآيات يشمل جميع أقواله وسننه مهما كان وصفها، وكما أنها تصلح لحُجِّيَّة السنة بأكملها فإنها تصلح لإثبات حُجِّيَّة أنواعها الثلاثة.[4]

أدلة هذا الاتجاه من السنة

وتأتي أهمية الأدلة الواردة في السنة على حُجِّيَّة السنة، من كونها محاولة لإدراك كيف السنة تصور نفسها بنفسها سواء أصدرت عن النبي أم الصحابة الكرام، وهي تدور حول أحاديث معروفة، أهمها:

أولا: حديث منكر السنة المتكئ على أريكته، وفيه: "أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمُ الْحِمَارُ الْأَهْلِيُّ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ، وَلَا لُقَطَةُ مُعَاهَدٍ".[5] وفي

---

[1] النساء:٦٥.

[2] الحشر:٧.

[3] الأعراف: ١٥٧.

[4] قال ابن القيم: "أمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله وأعاد الفعل إعلاما بأن طاعة الرسول تجب استقلالا من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقا سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالا، بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول، إيذانا بأنهم إنما يطاعون تبعا لطاعة الرسول". **إعلام الموقعين**، ٤٨/١.

[5] أبو داود السجستاني، **سنن أبي داود**، المحقق: شعَيب الأرنؤوط، (دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م)، رقم:٣٨٠٤، و٤٦٠٤. محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٧٥م)، رقم:٢٦٦٤. محمد بن يزيد بن ماجه الربعي القزويني، **سنن ابن ماجه**، المحقق: شعَيب الأرنؤوط، (دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م)، رقم:١٢. أحمد بن حنبل، **مسند أحمد**، رقم:١٧٤٤٧.

هذا الحديث إشارة إلى أن أطروحة ترك السنة ستنشأ مبكرا في عصر الصحابة الذين توجه إليهم النبي بهذا الخطاب.

ثانيا: حديث الأمر بالحج، عن أبي هريرة، قال: خطبنا رسول الله، فقال: «أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج، فحُجُّوا»، فقال رجلٌ: أكُلَّ عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله: "لو قلت: نعم لوجبت، ولما استطعتم".[1] فهو يمتلك سلطة الإيجاب على الأمة مطلقا. ومثله حديث السواك، "لولا أن أشُقَّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة"،[2] فالوجوب يتحقق بأمره على جميع الامة.[3]

ثالثا: حديث أبي هريرة: "إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ"،[4] والخطاب عام للأمة. ومثله حديث حَسَّانَ بْنِ عَطِيَّةَ، قَالَ: "كَانَ جِبْرِيلُ يَنْزِلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ بِالسُّنَّةِ كَمَا يَنْزِلُ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ، يُعَلِّمُهُ إِيَّاهَا كَمَا يُعَلِّمُهُ الْقُرْآنَ".[5] وهو ربط للسنة بالوحي صراحة.

رابعا: حديث عُمَرُ: "إِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ، فَكَانَ مِمَّا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةُ الرَّجْمِ، قَرَأْنَاهَا وَوَعَيْنَاهَا وَعَقَلْنَاهَا، فَرَجَمَ رَسُولُ اللهِ، وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ، فَأَخْشَى إِنْ طَالَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ: مَا نَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللهِ فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةٍ أَنْزَلَهَا اللهُ".[6] وهو صريح في حُجِّيَّة السنن الزائدة على الكتاب.

---

[1] مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، المحقق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥م)، رقم:١٣٣٧. محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، رقم:٨١٤.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح** (الرياض: دار السلام، ١٩٩٩م)، حديث:٨٨٧. مسلم بن الحجاج النيسابوري، مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، المحقق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥م)، رقم:٢٥٢.

[3] العيني، **عمدة القاري**، ١٨٠/٦.

[4] الحاكم، **المستدرك**، رقم:٣١٩. أحمد بن عمرو البزّار، **مسند البزار**، رقم:٨٩٩٣.

[5] أبو داود السجستاني، **المراسيل**، ٥٣٦. المروزي، **السنة**، ١٠٢. وصحَّح سنده ابن حجر مرسلا: **فتح الباري**، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ٢٩١/١٣.

[6] محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح** (الرياض: دار السلام، ١٩٩٩م)، حديث:١٠٠٩. مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، المحقق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥م)، رقم:١٦٩١.

خامسا: حديث ابن مَسْعُودٍ أن امرأة قالت له: إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّكَ لَعَنْتَ ذَيْتَ وَذَيْتَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ، وَإِنِّي قَرَأْتُ مَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ فَلَمْ أَجِدِ الَّذِي تَقُولُ، وَإِنِّي لَأَظُنُّ عَلَى أَهْلِكَ مِنْهَا، قَالَ: فَقَالَ لَهَا عَبْدُ اللَّهِ: فَادْخُلِي فَانْظُرِي، فَدَخَلَتْ فَنَظَرَتْ فَلَمْ تَرَ شَيْئًا، ثُمَّ خَرَجَتْ فَقَالَتْ: لَمْ أَرَ شَيْئًا، فَقَالَ لَهَا عَبْدُ اللَّهِ: أَمَا قَرَأْتِ {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}،[١] قَالَتْ: بَلَى، قَالَ: فَهُوَ ذَاكِ".[٢] فهذا دليل الصحابة على وجوب العمل بالسنن جميعا، البيانية والمستقلة، كما أنه دليل على أن النبي في اجتهاده وتشريعه لا يخرج عن القرآن أصلا.[٣]

ويأتي في مقدمة هذه الأدلة التزام الصحابة بكل ما يأمر به النبي من غير انتظار للقرآن في ذلك، فالصحابة ظلوا يصلون الصلوات الخمس بالوضوء المعروف طيلة ثمانية سنوات إلى أن نزلت آية الوضوء في السنة السادسة للهجرة،[٤] فأمر النبي لهم بالوضوء هو من جنس الوحي الذي يأتي النبي في غير القرآن، أي أنها طيلة تلك الفترة من الأحكام التي استقلت السنة بتشريعها لدى الصحابة، ويلحق بذلك رجوع الصحابة في أمثلة كثيرة عقب وفاة النبي عن اجتهاداتهم إلى السنة مجرد اطلاعهم عليها، ويمكن التوسع في هذا بالرجوع إلى ما ذكره الإمام الشافعي وابن قتيبة والخطيب البغدادي والمقدسي والشاطبي والسيوطي وكثيرون.[٥]

---

[١] الحشر:٧.

[٢] محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح** (الرياض: دار السلام، ١٩٩٩م)، حديث:٤٨٨٦، ٤٨٨٧. مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، المحقق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥م)، رقم:٢١٢٥.

[٣] أخذ بعض الباحثين من موقف المرأة في الحديث أنها أول من أنكر حجية السنة في العصر الأول، وهي لم تنكر في واقع الأمر بل جاءت متسائلة عن مدى صلة هذا الحكم بالكتاب، أهو من السنن البيانية أم من السنن التشريعية، ولو كان إشكالها في حجية السنة لما اكتفت بجواب ابن مسعود العمومي.

[٤] انظر الكلام عن هذه المسألة في تفسير ابن عاشور، **التحريروالتنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥م) ٤٨/٥- ٤٩.

[٥] انظر: الشافعي، **الرسالة**، ٧٣/١-١٠٥، باب: بيان فرضِ الله في كتابه اتباعَ سنة نبيه، وما بعده. وكذلك في ٤٠٦/١ وما بعدها، إذ خصص لمناقشة من يردون الأخبار أجزاء متوالية من هذين الكتابين بإثبات حُجِّيَّة الخبر الواحد. وفي الأم أفرد كلاما مطولا لمناقشة من ينكر السنة والآحاد. ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمد زهري النجار، (بيروت: دار الجيل، ١٣٩٣هـ)، ١٩٦-١٩٨. الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية** (المدينة المنورة: المكتبة العلمية) ٨، باب "مَا جَاءَ فِي التَّسْوِيَةِ بَيْنَ حُكْمِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَحُكْمِ سَنَةِ رَسُولِ اللَّهِ فِي وُجُوبِ الْعَمَلِ. وكذلك ص٢٦ باب ذكر بعض الدلائل على صحة العمل بخبر الواحد ووجوبه. الشاطبي، **الموافقات**، المحقق: مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان، ١٩٩٧م)، ٣٤٠/٤-٣٤٤. السيوطي، **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة**، (المدينة

السنن الجبلية والحياتية

أخرج جمهور علماء هذا الاتجاه بعضا من الأفعال والأخبار النبوية عن حيز الرسالة والنبوة إلى حيز البشرية، كحاجاته الفطرية وميوله الجبلية وما قام الدليل على كونه حال خاص بالنبي كزواجه وصيامه وصلواته، ومنه عندهم حادثة تأبير النحل التي تدخل في الأمور الحياتية والخبرة البشرية، فهي ليست من التشريع عند معظمهم وعد بعضهم أنها من المباح، أو كونه جوابا خاصا أو واقعة خاصة لشخص من المسلمين آنذاك، ولم يقبلوا إخراج ما سوى ذلك عن وصف النبوة، ولعله حصل بعض الاختلافات في سنن معينة أهي سنن حياتية أم تشريعية، إلا أن الأصل لدى أصحاب هذا الاتجاه أن النبي إنما أُرسل هاديا وبشيرا إلى قيام الساعة، والتشريع هو أشد الأحوال اختصاصا برسول الله،[1] وجميع أقواله وأفعاله سنن تشريعية، وليس فيها ما هو خاص بأمة دون غيرها وزمان دون غيره إلا النادر الشخصي الخاص مما نهض عليه دليل استثنائه.[2]

ثانيا: السنة المستقلة بالتشريع عند الحداثيين

لا ينكر أصحاب هذا الاتجاه حُجِّيَّة السنة إنكارا مطلقا، فإنهم يحتجون بالسنن المؤكدة والتبليغية والبيانية، إلا أنهم ينكرون استقلالها بالتشريع أصلا، وإذا ما وردتنا سنن ليست من السنن البيانية والتبليغية فإنهم يلزمون بها من سمعها فحسب على أنها صادرة عن النبي الإمام لا عن الرسول المبلغ، وينكرون مرجعيتها لمن أتى عقب الجيل الأول من الصحابة، كما أنهم يستدلون ببعض الأدلة التي يوردها الأصوليون والمقاصديون، ثم ينطلقون منها إلى القول بتاريخانية أحكام السنة السياسية والقضائية وأمثالها، ويحصرون الوظيفة التبليغية والبيانية ببيان الشعائر فحسب.

المنورة: الجامعة الإسلامية، ط٣، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م). المقدسي، محمد بن الطاهر، **مختصر الحجة على تارك المحجة**، تحقيق: محمد إبراهيم محمد هارون، (أضواء السلف، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م).

[1] يقول ابن عاشور: "واعلم أن أشد الأحوال اختصاصا برسول الله هي حالة التشريع، لأن التشريع هو المراد الأول لله من بعثته، حتى حصر أحواله فيه، في قوله {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ} [آل عمران:١٤٤]، فلذلك يجب المصير إلى اعتبار ما صدر عن رسول الله من الأقوال والأفعال فيما هو عوارض أحوال الأمة صادرا مصدر التشريع، مالم تقم قرينة على خلاف ذلك". **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥هـ)، ٩٦.

[2] المراد بحُجِّيَّة السنة هنا صلاحيتها للعمل، وليس وجوب العمل بها مباشرة، فمنها المخصوص والمنسوخ والمقيد وغيره مما تتكفل مباحث أصول الفقه ببيانه، كذا يتكفل بتوجيهها إلى الوجوب أو الندب أو إلى الإباحة الشرعية فحسب.

وقد وسمتُه بالاتجاه الحداثي من جهة الزمن كون القائلين به هم من المعاصرين في العصور الحديثة ومن جهة تأثير فلسفة الحداثة في مقولاتهم بوجه أو بآخر، على أنَّ وصفهم بالاتجاه الحداثي لا يعني أن مقولتهم ليس لها أصل في التراث بل هم مسبوقون كما سلف بيانه في نص الإمام الشافعي،[1] ويمكن التمثيل على هذا الاتجاه بعدد من الباحثين المعاصرين الذين اتحدوا في المقولات الثلاث التي اخترناها مميزا للاتجاه الحداثي رغم اختلاف مشاربهم وتنوع خلفياتهم المعرفية والمذهبية، منهم محمد شحرور، وأحمد آك بولوت وآخرون،[2] وسيتم التركيز على مقولات شحرور كأنموذج عنهم.

ويمكن إيجاز آرائهم بالنقاط الثلاث الآتية:

١- **تخصيص الوحي بالقرآن**: فالوحي والرسالة عندهم هي القرآن الكريم فقط، فهو وحده المطلق، وأما السنة فليست من الوحي بل هي تطبيق للوحي، وهي نسبية غير مطلقة، {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}،[3] وعليه فإن *النص* هو مصطلح يجب أن يختص بكتاب الله تعالى المصدر الوحيد للتشريع، وأما السنة فلا ينبغي أن تشارك القرآن في حمل هذا المصطلح.[4]

٢- **التمييز بين مقامي الرسالة والنبوة**: فأما الرسول فهو مبلغ للوحي معصوم عن الخطأ أو التغيير فيما يوحى إليه، ومؤيد بالوحي، وليس من وظائفه التشريع، {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ}،[5] ومصحَّح بالوحي، وممنوع عليه النقص أو الزيادة في التبليغ، وأوامره فيها خالدة تنقل أوامر الله للبشرية، ولهذا فإن آيات الأمر بالطاعة كانت موجهة إلى الرسول المبلغ كما في قوله: {وَأَطِيعُوا

---

[1] نسب الإمام الشافعي هذه المقولة لبعض الطوائف في **جماع العلم**، باب: حكاية قول الطائفة التي ردت الأخبار كلها، الأم، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٣م)، ٢٧٥/٧.

[2] انظر محمد شحرور في كتابه **السنة الرسولية والسنة النبوية**، (بيروت: دار الساقي). وآك بولوت في كتابه، **حول مسألة النبوة: Nübüvvet Meselesi Üzerine**. وجمال البنا، **نحو فقه جديد**، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٦م)، ١٢٢/٢. وعبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١م). وجورج طرابيشي، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**، (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠م). كما أنه يعُزُّ عَليَّ أنني وجدت نفسا مضطرا لأن أصنف في هذا الاتجاه الدكتور تحقيق الأصولي طه جابر العلواني، ومن خلال كتابه الأخير الذي أصدره قبيل وفاته بعنوان: **إشكالية التعامل مع السنة النبوية**، (فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٤م)، لأنه وبجلاء نص على مقولات الاتجاه الحداثي الثلاث المذكورة أعلاه. مع التنبيه على اختلافه في الخلفيات المعرفية والأهداف العلمية مع الحداثيين، ولهذا آثرت إيراد نصوص علواني في الحاشية والسبب في ذلك هو العِزَّة المذكورة.

[3] الأنعام:٣٨.

[4] انظر شحرور، **السنة الرسولية والسنة النبوية**، ٥٢. وعلواني، **إشكالية التعامل مع السنة**، ١٦، ٣٢.

[5] التحريم:١.

الرَّسُولَ}.[1] أو أنها مختصة بحياته فحسب.[2] وأما النبي، فهو مجتهد مطبق لشريعة الله، فهو بهذا المقام معني بتطبيق القرآن الكريم ونقله من الحالة اللغوية إلى الحالة الواقعية والحياتية، وهو في اجتهاده إذ يطبق القواعد القرآنية ليس مشرعا ولا معصوما من الخطأ، وقد لا يصحح بالوحي، ولهذا فإن العتاب القرآني الذي أتى إنما توجه إلى مقام النبوة فحسب،[3] كما أنه لا يوجد في القرآن أمر بالطاعة لمقام النبوة خلافا لمقام الرسالة.[4] فكل ما جاء به الرسول المبلغ، والنبي المبيّن، هو من قبيل السنة اللازمة والواجبة الاتباع، فالتبليغ والبيان تشريع ثابت بحق الأمة، وأما التطبيق فهو قضايا زمنية تاريخية لا تثبت بحق الأمة إلا لمن توجه إليهم بالخطاب.[5]

٣- **تخصيص سلطة الإيجاب والتحريم بالله**: فالنبي إذ يطبق كتاب الله فإنه ومن باب تنظيم شؤون الحياة والمجتمع قد يحتاج إلى الأمر والنهي ضمن مساحة المباح الشرعي الذي يقبل التضييق والتقليل، وأمره ونهيه هذا ملزم للصحابة باعتباره أمر زمني يخرج عن مقام النبوة وهو هنا مقام دنيوي تاريخاني لا رباني، وليس تحريما أو إيجابا كما يذكر أصحاب هذا الاتجاه، فالتشريع بالحلال والحرام هو من اختصاص الله عز وجل، وأنه لم يكل بالتشريع أحدا سواه، قال تعالى: {وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ}،[6] وأيضا {وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ}،[7] وكذلك قوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}،[8] فالرسول له سلطة الأمر والنهي وليس الإيجاب والتحريم. إلا أن الآية في واقع الأمر

---

(١) علواني، **إشكالية التعامل مع السنة**، ١٣٣.

(٢) شحرور، **السنة الرسولية والسنة النبوية**، ١١١، وانظر:١٠٢، ١٦٠، ١٧٤. وأيضا محمد شحرور، **الدولة والمجتمع**، (دمشق: دار الأهالي)، ١٥٥.

(٣) كقوله تعالى {مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى} [الأنفال:٦٧]، {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ} [التحريم:١]، {مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ} [الأحزاب:٣٨].

(٤) علواني، **إشكالية التعامل مع السنة**، ٣١.

(٥) علواني، **إشكالية التعامل مع السنة**، ١٣٠-١٤٨، ١٥٥.

(٦) النحل:١١٦.

(٧) الرعد:٤١. يقول علواني: "وهذا التفريق بين مقام النبوة والرسالة، يوصلنا إلى أن مقام النبوة مرتبط بشخص النبي نفسه، ومن ثم يفقد مقام النبوة فاعليته بموت النبي"، وقال "فنبوة محمد للعرب، ورسالته للناس جميعا"، ٣١-٣٢. ويقول شحرور: "كل ما ورد في السنة وليس له أصل في القرآن يعود إليه، اعتبر من الأحكام المرحلية التاريخانية غير المتعدية". **الكتاب والقرآن**، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر)، ص٥٥٢. وانظر: آك بولوت، حل مسألة النبوة، ٩٣-٩٧. وطرابيشي في الفصل الثاني من كتابه **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**، ٨٩-١٠٧.

(٨) الحشر:٧.

تضعف قولهم في التمييز بين النبوة والرسالة تضعيفا شديدا، لأنها تنسب النهي والأمر بحسب مصطلحهم لمقام الرسالة، والذي يناسب كلامهم أن تنسب لمقام النبوة، ووقعوا في اضطراب بالغ عند تأويل هذه الآية.[1]

كذبك استدلوا بحديث أبي الدرداء عن النبي أنه قال: "مَا أَحَلَّ اللهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنهُ فَهُوَ عَفْوٌ، فَاقبَلُوا مِنَ اللهِ عَافِيَتَه"،[2] وحديث عُبيد بن عُمير الليثي، "إِنِّي وَاللَّهِ لا يُمْسِكُ النَّاسُ عَلَيَّ شَيْئًا إِلا أَنِّي لا أُحِلُّ إِلا مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَلا أُحَرِّمُ إِلا مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ"،[3] أي أن سلطة الحل والحرمة مختصة بالله تعالى. وستأتي مناقشة الحديثين.

واستدل بعضهم[4] بحديث «مَا أَتَاكُمْ عَنِّي فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ، وَإِنْ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ أَنَا، وَكَيْفَ أُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ، وَبِهِ هَدَانِي اللَّهُ»، والذي قال عقبه عَبْد الرَّحْمَنِ بْن مَهْدِيٍّ: "الزَّنَادِقَةُ وَالْخَوَارِجُ وَضَعُوا ذَلِكَ الْحَدِيثَ".[5] فهو لا يصح على منهج المحدثين بحال، وقد توسع الشافعي والسيوطي وكثيرون في رده،[6] وعلى أي حال فإن مسألة العرض على كتاب الله يمكن أن تفهم في سياق عدم التناقض بين القرآن والسنة، وليس عدم استقلال السنة بشيء زائد على القرآن.

المبحث الثاني: النقد والتقويم

---

[1] لهذا اضطر شحرور لأن يخصص الآية بسياق الفيء ثم يقول بنسخه بعد ذلك السنة الرسولية والسنة النبوية، ص١٤٥. وأما علواني فربط الأمر بالمقام لا باللقب، فعدَّ المخاطب فيه هو مقام النبوة ولو صُرِّح بالرسالة، وذلك بدليل ارتباطه بالأمر بالطاعة، علواني، ص٣٣.

[2] علي بن عمر الدارقطني، **سنن الدارقطني**، ١٣٧/٢. الحاكم، **المستدرك**، ٤٠٦/٢، ١٢/١٠. الطبراني، **مسند الشاميين**، ٢٠٩/٣ من طرق عن عاصم بن رجاء بن حيوة عن أبيه عن أبي الدرداء عن النبي به. وهذا إسناد منقطع، فإن الانقطاع ظاهر بين رجاء بن حيوة وأبي الدرداء، إذ وفاة رجاء كانت سنة ١١٢ هـ، ووفاة أبي الدرداء سنة ٣٢ هـ. قال ابن حجر في ترجمة رجاء بن حيوة: "روايته عن أبي الدرداء مرسلة"، **تهذيب التهذيب**، ٢٢٩/٣. وقال الذهبي: إسناده منقطع. **المهذب في اختصار السنن الكبير**، ٣٩٧٦/٨.

[3] مسند الشافعي، ١١١. وإسناده ثقات.

[4] انظر علواني، **إشكالية التعامل مع السنة**، ص١٧٢.

[5] ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤م)، ١١٩١/٢، رقم:٢٣٤٧. سنن الدارقطني، ٤٤٧٦. البيهقي، **المعرفة**، ٧٤.

[6] انظر الشافعي، **الرسالة**، باب العلل في الحديث، ٢١٠/١ وما بعدها. السيوطي، **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة**، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط٣، ١٩٨٩م)، ص٣٠ وما بعدها.

الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولهذا فإن النقد يناسب ذكره الآن بعد أن أتينا على بيان أصول الرأيين. يُشكل على النظر الحداثي عدة أمور منهجية، سوى أنه قولٌ محدَث لا سلف له، ومخالِفٌ لما أجمعت عليه الأمة طوال القرون السابقة، ومخالفته للآيات والأحاديث التي تؤكد بمجموعها استقلال السنة بالتشريع، وهذا كاف للرد على هذا الاتجاه من جهة الانقطاع عن التراث تماما عند جمهور العلماء، وعلى أي حال فإنهم إذ تجاوزوا منهج جماعة المسلمين في المسألة فإنهم أقحموا أنفسهم في امتحان التطبيق، وفي المقدرة على بناء أصول وفروع فقهية شاملة ومستقرة، تنطلق من النص روحا ومقصدا ولفظا، لا متأثرة بفلسفة شرقية أو غربية.[1] وأذكر فيما يأتي أبرز الإشكالات المنهجية الواردة على هذا الاتجاه:

١- المجازفة في التمييز بين النبوة والرسالة

إن ربط الرسالة بالتبليغ والنبوة بالاجتهاد والتطبيق هو تعميم غير مرضي وليس له أرض صلبة يقوم عليها، وهناك أدلة كثيرة في نقضه،[2] فوصف النبوة جاء في القرآن غالبا لقضايا شخصية، نعم، ولكن قُرن في مواطن كثيرة بوصف التبشير والإنذار والأمر بالقول وهي من أوصاف التبليغ،[3] وكذلك اقتران وصف النبوة والرسالة في عدة مواطن تأمر فيها الآيات بالاتباع المطلق له، فيما يأمر به وما ينهى عنه وما يحرمه وما يحله، {يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ} [الأعراف:١٥٧]. فالتمييز لا يكون عبر استقراء ناقص لآيات معينة، والذي يترجح في التمييز بينهما هو ما ذكره ايزوتسو من كون النبوة علاقة بين الله والإنسان المرسَل، والرسالة علاقة بين الإنسان المرسَل والبشر، فمن

---

[1] ذكرت هذا لأن وائل حلاق صرح بأن المنهج الحداثي هذا ممثلا بشحرور منهج متماسك يمتلك خصائص المنهج البديل عن المنهج التراثي الأصيل، وأكد بأن منهج شحرور منهج ثوري ابتكاري قدم صاحبه أفكارا هي الأكثر إثارة للجدل في الشرق الأوسط اليوم، وبأنه يتفوق على المناهج التلفيقية المعاصرة التي نشأت في الأزهر لأنها تجمع بين الشيء ونقيضه أي التراث والحداثة معا. **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**، ترجمة أحمد موصلي، (دار المدار، ط١، ٢٠٠٧م)، ٣١٥-٣٢٤.

[2] انظر دراسة عبد الرحمن حللي، **النبوة والرسالة**، (حلب: دار الملتقى، ط١، ٢٠١١م)، ٤٩، ٦٥.

[3] كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ} [الأحزاب: ٥٩]، و{يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ} [الأحزاب:٢٨]، و{يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى} [الأنفال: ٧٠].

الطبيعي أن يغلب على النبوة القضايا الشخصية، ومن الطبيعي أن يكون التبليغ هو القضية المركزية في الرسالة.[١]

٢- الاختلاف في ذكر حدود السنة البيانية

فإنهم إذ يرون بأنَّ كل ما يصدر عن النبي فهو تطبيق تاريخاني للقرآن، فلماذا يأخذون ببيانه في الشعائر والعبادات، وكأنه أرسل لإحياء الشعائر والطقوس الفردية فحسب وترك بعد ذلك الشأن العام لهم، وهم غير متفقين على الأخذ بالسنن البيانية في الشعائر أيضا، فشحرور الآن يتكلم في أشكال معينة للصوم والحج والنكاح وغيرها مما لا يتصل بالسنة البيانية ولا الموروث الفقهي.[٢]

وفي قولهم هذا إهمال لجوانب في شخصيته عليه الصلاة والسلام لا يمكن أن يقبل بحال، هذا فضلا عن أنهم إذ اشتغلوا على تحديد معنى السنة التبليغية الملزمة، وكذلك السنة التطبيقية الاجتهادية التاريخانية، فإنهم أهملوا السنة البيانية ولم يشتغلوا في وضع حدودها، فأما شحرور فيرى أن بيان تفاصيل العبادات هو تمام التبليغ.[٣] ومنه الانتقائية في الأخذ ببعض السنن المستقلة: فإنهم إذ

---

[1] Toshihiko Izutsu, **God and Man in The Quran**, (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964). p:179-180.

[٢] ولعل هذا الموقف الذي يشبه اللاموقف، وقولهم بالسنة البيانية اللابيانية، والتشريعية اللاتشريعية، يتناسب تماما مع النهج التفكيكي الذي قام به أصحاب هذا الاتجاه، يحيلنا إلى التساؤل في مدى إمكان إعادة توصيف هذا الاتجاه باتجاه ما بعد الحداثة لا الحداثة فحسب، وهذا ممكن من حيث هذه السمات المشتركة بين الطرفين، خصوصا مع كونها فوضى مقصودة للتشكيك بالمصادر والثوابت ككل. انظر للتوسع: المسيري: **الحداثة وما بعد الحداثة** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣م)، ١٢٣ وما بعدها.

[٣] انظر شحرور، **السنة الرسولية والسنة النبوية**، ٢٥. كما أنه يكرر في الكتاب نفسه بأن الوحي لم يُفسر من قبل النبي مطلقا، بل أداه كما هو دون شرح أو تأويل، باستثناء العبادات، ويوجه آيات "لتبين للناس" وأمثالها إلى الإظهار والتبليغ لا التفسير، ص٣٩، ١٧٢. وهو في كتابه عموما لا يذكر لنا دليل استثنائه العبادات والشعائر من رفض حُجِّيَّة السنة البيانية، بل يكتفي بذكر رأيه مرسلا، انظر تعليقه على قوله تعالى {وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول}: الطاعة مختصة بهذه العبادات، ص١١٨. وصرح علواني بأن السنة بيان تأويلي وتفعيلي للقرآن، لا تخرج عن محوره، ولا تستقل عنه، بل هي ملازمة له ملازمة تامة، ورد أي سطلة للسنة خارج سلطة البيان هذه، ص١٥٦. كما أنه يحصر البيان النبوي الملزم، والأمر القرآني بالطاعة والالتزام بالأوامر النبوية ببيانه صلى الله عليه وسلم الشعائر والعبادات فحسب، وينص على كونه بيانا عمليا فعليا صرفا، أو عمليا مقرونا بالقول، وأما ما سوى ذلك من أنواع البيانات القولية والفعلية، في غير سياق الشعائر، فإنه غير ملزم عنده، ص١٦٢-١٦٣.

يقولون بتاريخانية الاجتهاد النبوي وأوامره ونواهيه وتطبيقاته، فهذا يلزمهم في الأمور كلها، ولكنا نراهم يأخذون بهذه السنن فيما يناسب مقاصدهم من القضايا.[١]

٣-التحكُّم في التمييز بين القرآن والوحي

وهذا إشكال عجيب إذ إنهم حصروا التبليغ والوحي والنص بالقرآن، ومنعوا إمكان الوحي بين الله ورسوله في غير القرآن الكريم،[٢] فما الدليل على تخصيص التبليغ بالقرآن الكريم؟ ألا يمكن أن يوحى للنبي ما ليس في القرآن، وأن يكون مبلغا أوامر من ربه في غير الكتاب؟ والأدلة كثيرة على نقل أخبار وأوامر ربانية عن الله مباشرة كما في الأحاديث القدسية والإسراء والمعراج ومواقف عديدة. فهذه جرأة مستغربة على الله ورسوله، إذ إن النبي عندهم ليس أكثر من مبلغ للقرآن كجبريل أو أي ساعي بريد مؤتمن، ومجتهد كأي مجتهد من علماء أمته فيما بعد،[٣] وهذا كله تحكم لا يليق من جهة، ولا دليل عليه ولا سلطة لهم على قوله من جهة ثانية.

الخاتمة

أتوقف في الخاتمة عند أهم نقاط الدراسة وأهم نتائجها:

يذهب المحدثون إلى أن السنة ليست لها أن تستقل الاستقلال المطلق عن الكتاب، وأنها عائدة إليه حتما، ولا يتصور لها أن تعارضه أو تناقضه تناقضا صريحا، لأن المصدر المشترك لهما هو الوحي، والمصدر الواحد لا يمكن أن يتعارض فيما يصدر عنه. كما أنهم يصرحون بأن النبي هو خير من استوعب الرسالة، وطبقها تنزيلها تفصيليا لأحكامها في الواقع، إلا أنه ليس كجبريل مبلغ فحسب، بل إن سلطته تستدعي مع التبليغ البيان، والبيان يستوجب أحيانا الاستقلال في تأسيس أحكام مستمدة

---

[١] انظر للتوسع في نقد الانتقائية دراسة عارف عز الدين حسونة، **المآخذ الأصولية على كتاب إشكالية التعامل مع السنة النبوية للدكتور طه جابر العلواني**، (مجلة الشريعة والقانون، المجلد:٤٣، ملحق:٢، ٢٠١٦م).

[٢] اعترض محمد كنفودي بهذا على شحرور في كتابه: **مفهوم السنة من منظور القراءة المعاصرة**، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م)، ٤.

[٣] انظر علواني، **إشكالية التعامل مع السنة**، ٣١-٣٢: وفيها يحصر الإلزام بمقام الرسالة الذي يقوم بالتبليغ فحسب مع بيان الشعائر، وبإتمام ذلك ينتهي دوره بوصفه رسولا، ويبدأ دوره بوصفه نبيا يقوم بالتفاعل مع الرسالة، عبر الاجتهاد الذي يقبل الصواب والخطأ، ويشير إلى إلزام الصحابة باجتهاده دون من بعده ولا يصرح بذلك، إذ يقول: ومن ثم يفقد مقام النبوة فاعليته بموت النبي لخصوصية ارتباطه بالزمان والمكان، أي أن المجتمع الأول الذي عاصر نزول الرسالة علاقته بمقام النبوة والرسالة، أما المجتمعات اللاحقة فعلاقتها مع الرسالة دون النبوة لموت صاحبها. ثم صرح بعد هذا بأن نبوة محمد للعرب أي لصحابته فحسب.

من معين القرآن،[1] وكذلك اجتهاده فإنه ليس كسائر المجتهدين بعده، بل إنه مؤيد ومصحح بالوحي، وتشريع لأمته إلى يوم الدين، ومن هنا يظهر مفهوم الأسوة الحسنة. وبعبارة أخرى، ما دامت نصوص السنة تحمل مقام الوحي البياني التبليغي، فإن ذلك يقتضي أن تؤدي دورا من أدوار نصوص القرآن، أي التأسيس.

لا يمتلك الاتجاه الحداثي المنهجية الرصينة الكافية لإثبات مقولاته، وإنما هي بمجملها مبنية على مناهج حداثية لا تتفق والعلوم الإسلامية، كما أن مقولات الحداثيين تعاني من التناقض الداخلي الذي يفقدها تماسكها وسلامتها عند المحك والنقد العلمي.

القول بحجية السنة المستقلة بالتشريع، لا يعني إيجاب العمل بها مباشرة، فالذي يحكم هذا الأمر هما علما أصول الحديث وأصول الفقه، لعل المسائل التي ثبتت بالسنن المستقلة أقل بكثير مما ثبت بالسنن الأخرى، خصوصا إن أخرجنا ما لا يصح وما صرف عن ظاهره منها، بحيث يكون ما تبقى لدينا من أحكام ثابتة بالسنن المستقلة أقل من عشرين مسألة، بما يفتح باب التساؤل عن غاية النظر الحداثي في إنكار هذه السنن، أهو تلميح بنفي حُجِّيَّة السنة مطلقا، أم استشكال لمسألة الرجم والردة وبعض الأمور المتصلة بالسياسة الشرعية كما هو ذائع في كتبهم، أم لأمور أخرى، وعلى أي حال فالمسائل المذكورة يمكن معالجتها وإعادة النظر فيها من خلال أدوات الفقهاء والمحدثين التراثية نفسها.[2]

---

[1] محمد كنفودي، **مفهوم السنة من منظور القراءة المعاصرة**، ٣٣-٣٤. وقد صرح طرابيشي بأنه واسطة تبليغ فحسب، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**، ٨٤.

[2] تجدر الإشارة إلى أن أطروحة الدكتوراه للباحث كانت بعنوان، **العقوبات التي استقلت بتشريعها السنة النبوية**، وهي صادرة في (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٧م)، وقد عالجت جانبا من هذه المسائل المذكورة.

الدراسة الرابعة:

إشكاليات السردية الاستشراقية في نقد الحديث الشريف، مدرسةُ شَاخت أنموذجًا

المقدمة

لم يعد إهمال كلام المستشرقين أو الاكتفاء بالأحكام العامة في تجهيلهم وتحيزاتهم كافياً، بعد أن صارت لهم اتجاهات وسرديَّات خاصة في قراءة التراث الإسلامي وتفسيره، ثم انتقلت إلى تلامذتهم واستوطنت عقولهم فشكَّلت حاجزًا مانعا لهم من التواصل مع السردية التراثية الإسلامية، وكذلك انتقلت إلى أفراد من الباحثين المسلمين، فتأثر بعضهم بها تماما، وتأثر آخرون بجوانب معينة منها.

تأتي أهمية البحث، في أنه سيتوقف عند واحدة من أهم سرديات المستشرقين المتصلة بعلوم الحديث وقوفا متأنيا لنقدها وتأملها ودراستها دراسة نقدية تفصيلية بعيدا عن منهج الانتقاد العاطفي أو الاختزالي الذي قام عليه عدد ليس بالقليل من الدراسات السابقة.

أما الإشكالية التي يريد البحث التوقف عندها فهي اختبار أركان سردية شاخت التي بُنِيت عليها معظم الدراسات الاستشراقية المعاصرة، في مدى إبداعه في استنباطها، ومدى قدرتها على تفسير ظهور وتدوين الحديث والسنة النبوية، وكذلك بالتوقف عند مصادره في هذه السردية، واختبار فرضية استفادته من جهود النقاد من المحدثين مع بعض التحريف والتشويه لمفاهيمهم وملاحظاتهم.

ونظرا لأهمية هذا الجانب من الدراسات الحديثية التاريخية المقارنة، فقد أفرد له كثير من الباحثين دراسات عديدة تتراوح في أهميتها ومناهجها، وتأتي في مقدمتها ثلاث دراسات، الأولى: دراسة الأعظمي المسماة بالمستشرق شاخت والسنة النبوية، والتي سأكتفي عند التوثيق منها بذكر لقب المؤلف "الأعظمي"، ودراسة خالد الدريس بعنوان العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية، والتي سأوثق منها بقولي "الدريس"، ودراسة فهد الحمودي، المسماة بنقد نظرية المدار، والتي سأوثق لها بقولي "الحمودي"، ويتصل بذلك عدة دراسات صدرت عن هارلد موتسكي، وجوناثان براون، ودراسات باللغة التركية لأحمد يوجال، وبكر كوزوديشلي، وفاطمة كزل، وأترك الكلام في عرضها وجهود أصحابها إلى سياق الدراسة وبالأخص في المسألة المعنونة بـ"نماذج عن نقد شاخت".

وقد حرصت في هذه الدراسة على توثيق الاقتباسات من مصادرها الأصلية، الأجنبية أو المترجمة عنها ترجمة دقيقة، فما كان من مصدر أجنبي منها فقد وثقته باسمه الأجنبي، وما كان من أصل عربي أو مترجَم فقد وثقته باسمه العربي. ولم أُحِل إلى المراجع الوسيطة إلا عندما صعب علي الوصول للنص الأصلي.

المبحث الأول: سردية شاخت؛ مركزيتها وسياقات التعامل معها

أولًا: تعريف السردية في اللغة والاصطلاح

السردية مصطلح اجترح حديثا ليقابل مصطلح: (narrative) باللغة الإنكليزية، ويُراد به القصة التي تشرح بدقة أشكال الاتصال بين مجموعة من الحقائق القائمة، لتأييد رؤية أو نظرية معينة. وفي قاموس أوكسفورد، هي: إعادة تقديم حقائق أو حالات معينة، بطريقة تعكس أو تبرهن نظرية كبرى ذات أهداف وقيم معينة. وفي قاموس كامبردج عُرفت بأنها طريقة معينة في استيعاب أو تفسير الحوادث.[١]

استُلَّت هذه الكلمة في العربية من معنى التتابع، فالسرد هو أن تعمَد إلى شيءٍ وشيءٍ، فتأْتي به متَّسقاً مُتَتَابِعًا، ومنه سَرَدَ الحديثَ، أي: تابَعَه.[٢] ثم استُخدمت الكلمة في فروع الأدب ونقده، ثم استخدمت في التعبير عن المعنى الاصطلاحي المذكور آنفًا، ويظهر أنَّ لمصطلح السردية عدة أركان، وهي مجموعة الحقائق أو النظريات التي يستخرجها الباحث، ثم يعيد ترتيبها وتصفيفها بأسلوبه الخاص، ليبرهن بعد ذلك على فرضية أو نظرية كبرى، ولذلك فإن السردية تُصنَّف في المجال المعرفي المتصل بتفسير الحقائق وتأويلها لا المجال المتصل بالحقائق ذاتها، كما أنها تخضع للاختبار والتحقق والانتقاد من جهتين، *جهة تفصيلية* في صحة الحقائق الأولى، وأسلوب اختيارها وأسباب انتقائها، ثم منهج رصفها وإبرازها، ومن *جهة كلية* في مدى قدرتها التفسيرية لما وُضعت لأجله.[٣]

---

[1] https://en.oxforddictionaries.com/definition/narrative.

https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/narrative.

[٢] انظر مادة "سرد" عند الخليل بن أحمد، العين، ٧/ ٢٢٦. ابن منظور، لسان العرب، ٤/ ٢١١.

[٣] يرد مصطلح السردية في أشياء بسيطة كقدرة المتهم على نسج سردية تثبت ابتعاده عن مسرح الجريمة ساعة وقوعها، وفي أشياء معقدة كنشأة العلوم وظهور الأديان والفِرق والدول والحضارات. ولمزيد من التوسع في مصطلح السردية وتوظيفه في علوم الحديث يرجع إلى كتاب د.رجب شانترك، البنية الاجتماعية السردية، ص٦٦-٦٩.

ثانيًا: السياق التاريخي لسردية شاخت

ينطلق شاخت[1] من أن مصطلح السنة كان يحيل إلى معنى العمل المتوارث ضمن الجماعة الأولى مهما كان مصدره الأول، سواء أكان متصلاً بالرسول أم بمن قبله أو بعده. ويقطع بنفي احتمال صلتها بالنبي صلى الله عليه وسلم، وذلك لأن النبيَّ عنده لم يكن مهتما ببيان أمور الشريعة والأحكام وإنما طرأ الاهتمام بالحديث والسنن لدى الفقهاء لاحقا في سياق الحِجاج الفقهي المذهبي. ويذكر شاخت بأن الاحتجاج بالحديث المرفوع لم يكن شائعًا لدى فقهاء العصر الأول والثاني وإنما هي السنن المتوارثة والعمل وفتاوى الصحابة وأقضيتهم، حتى جاء الإمام الشافعي فرفع من قيمة الحديث المرفوع المسند، ونقد الأحاديث المرسلة المنقطعة، وحصر الاستدلال بالأول، فكان أن توجه الجميع إلى الأحاديث المرفوعة أو إلى رفع أحاديثهم الموقوفة والمنقطعة إلى النبي. فظهرت نتيجة لذلك الأسانيد المكذوبة لدى أهل الحديث أولًا لتثبيت أقوالهم والتدليل عليها، ثم لدى معارضيهم ثانيًا للدفاع عن آرائهم أمام أهل الحديث.[2]

لقد لاحظ أنَّ الأسانيد المتقدمة لم تكن مكتملة أول الأمر، ثمَّ تمَّ ملء فراغاتها عند تدوين السنة في المصنفات. وجزم كذلك بأن الأسانيد العائلية التي يرويها الأبناء عن آبائهم وأجدادهم ومواليهم كلها مختلقة، وبأن الأسانيد التي لها مدار مشترك اختلقها الراوي المدار، وكان يعتمد في ذلك على عدة مؤشرات، أهمّها أن لا يجد أحاديث وسننا فقهية معينة في الكتب التي وصلتنا عن العصور المبكرة، ثم يجدها في عصور تالية لذلك، فإن هذا دليل على أنها أحاديث وضعت في العهد الذي

---

[1] جوزيف أو يوسف شاخت مستشرق ألماني، من أهم مصنفاته أصول الفقه المحمدي الذي ترجم مؤخرا إلى العربية، وتكمن أهمية الكتاب والمؤلف في أنه أكمل عمل المستشرق غولدتسيهر والذي صب نقده على السنة من جهة المتن، فوجه شاخت سهام نقده إليها من جهة السند، توفي عام ١٩٦٩م، ويستغرب خلو الأعلام للزركلي عن ترجمة له رغم دخوله في شرط الكتاب.

[2] (Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law)، ص٢-٣٤. وكرره في مادة "أصول" في دائرة المعارف الإسلامية، ٤٩٠/٣. ولا يعنينا كثيرا التوقف عند هذه الفرضيات، فالمراد هو نقد سرديته في الحديث، إلا أنَّ أقواله فيها جرأة مستغربة وهو ما تنبه له تلامذته أنفسهم، إذ كيف له أن يدعي أن النبي لم يناقش أي مسألة فقهية، فهذا يناقض وظيفته كنبي مبلغ ومبين، وما الذي كان يفعله أصلا؟ على أن تطبيق الإسلام لابد أن يثير بعض التساؤلات التي سيلجأ بسببها الصحابة لنبيهم ليعرفوا جوابها. وهذا جزء من مناقشة كولسون لشاخت، الذي يقر عقب ذلك بأن "مادة أحاديث كثيرة تعبر حقيقة في أقل تقدير عما يقترب من حكم النبي، الذي حفظه النقل الشفهي العام أول الأمر". كولسون، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٩٣. والدريس، ص٤٣.

انتشرت فيه.[١] وهي سردية[٢] اشتغل عليها شاخت مطولا في أكثر من كتاب وبحث علميّ، وذكر بأنه لم يتنبه إلى هذه الملاحظات في مقتبل دراساته، بل كانت حصيلة عمله ودراساته المطولة في السنة، بحيث اكتملت له أركانها كما يدَّعي،[٣] وتمَّت لها عناصر التماسك الشكلي[٤] كما يدعي تلامذته ومن غيرهم[٥] والتي حملتهم على اعتناقها والتمسك بها، وصارت من المسلمات النظرية التي تبنى عليها الدراسات الأخرى، بل وأثَّرت في بعض الباحثين ممن يسلك مسلك انتقاد المقاربة الاستشراقية كفؤاد سزكين وفضل الرحمن ووائل حلاق وآخرين، على اختلاف في مقدار التأثر ونوعه.[٦]

---

[١] أطروحة أن أحكام الشريعة لم تكن معروفة للمسلمين في الصدر الأول من الإسلام أطلقها غولد تسيهر في كتابه دراسات محمدية، وزعم بأن الحديث والأحكام من صنع القرون الثلاثة الأولى وليست من أقوال الرسول. انظر: مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، ص٤٣. والدريس، ص١٤-١٧.

إلا أن روبسون رجح بأنه قد تراجع عن ذلك، فيقول: "لا ينكر غولد تسيهر بالكلية وجود أحاديث صحيحة ترجع إلى القرن الأول بل حتى إلى فم النبي نفسه". (Robson, Muslim Traditions)، ص٤٠.

[٢] لم يُوصف عمل شاخت بالسردية الكبرى، ووصفها د.محمد مصطفى الأعظمي في بحثه المستشرق شاخت والسنة النبوية، ص٦٧: بالنظرية المتكاملة الخيالية إلى حد بعيد. ووُصفت بأنها: فرضية، ورأي، وشبهة.. ومردُّ ذلك حداثة مصطلح السردية، وكون الدراسات التي تناولتها عُنيت بنقدها نقدا تجزيئيًا لا كليًّا.

[٣] صرَّح في (A Revaluation Of Islamic Tradition)، ص١٤٤، بأن هدفه تقديم سردية عن السنة "بديلة للرأي البائس الذي يحاول رسم صورة تخمينية مفككة، تشبه أن تكون تاريخا لمسائل محددة تتعلق ببداية ظهور الإسلام".

[٤] نبه فهد الحمودي في نقد نظرية المدار، ص٢٠، إلى أن نظريات شاخت في السنة مترابطة ترابطا عضويا وتشكل نظرية المدار منها ذروة السنام، فإن أمكن ردّها فإن سائر نظرياته ستضطرب عندئذٍ.

وهذا وجه من وجوه نقض سردية شاخت، إلا أننا اخترنا في نقده أن نختبر أصولها الأولية، ونقيس مدى قدرتها على تفسير واقع الرواية في علوم الحديث.

[٥] وانظر الأعظمي، ص٦٩. والدريس، ص٣، الذي قال بأن شاخت عند المستشرقين قدم نظرية متناسقة وشاملة في رد السنة، وأكده وائل حلاق في (The Quest For Origins Or Doctrine)، ص١٤، بقوله: إنَّ "العلماء مجمعون على أن شاخت هو الذي وضع ملامح الدراسات الاستشراقية للتشريع الإسلامي".

[٦] أقصد بتأثر د.فؤاد سزكين، أنه انطلق في دراسته العميقة "مصادر البخاري" -لم تترجم بعد من التركية- من أن مادة الحديث كلها كانت مكتوبة ومدونة، وأن مصادر البخاري والعلماء الذين جمعوا الموسوعات الحديثية كانت مكتوبةً فضلا عن كونها مسموعة. وهي فرضية أتى بها المؤلف للرد على دعوى شاخت بتأخر الكتابة إلى منتصف القرن الثاني، ولكن واقع الرواية ينفي كون الأحاديث كلها مدونة، بل كان للحفظ والذاكرة والنقل الشفهي النصيب الأعظم، رغم انتشار الصُّحف والكتب بين أيدي الرواة، والأمر يستدعي مزيد بحث لجلاء هذه النقطة.

وأما فضل الرحمن فقد صرح بتأثُّره بشاخت، الأعظميُّ في دراسته المسماة المستشرق شاخت، ص٦٨، وهو يحتاج إلى دراسة مستقلة في أوجه العلاقة بينه وبين شاخت، إذ إنه أفرد في كتابه "الإسلام" الفصل الثالث أصلا والرابع

ثالثًا: مركزيَّة شاخت في المقاربة الاستشراقية للسنة

لاشكَّ بأن شاخت قدم أهم سردية استشراقية في نقد السنة النبوية من جهة الإسناد، وعليه فإن الدراسات التي تأثرت به نقدا أو تأييدا كانت كثيرة، ويمكن تصنيف اتجاهات دارسيها إلى أربعة، هي الآتية:

(١) من سلَّم واستسلم لها، رغم الانتقادات القوية التي وُجهت لها، وكرَّس نفسه للدفاع عنها أو الإتيان بأدلة جديدة لها، منهم *يونبول* الذي يقول: "لا بدَّ من أن نسلِّم بادئ ذي بدء بإن نظرية المدار نظرية عبقرية، وأنها لم تأخذ حقها من المتابعة بشكل كامل، وذلك عائد إلى أن هذه النظرية لم تتلق الاهتمام الكافي الذي ينبغي أن تحظى به، وهذا ما لم يفعله شاخت نفسه، لذا من الملائم أن نبين فيما يأتي نظرية المدار، مع زيادة بعض الأمثلة المختارة بيانا لم يسبق إليه أحد."[١] و*فيسي* الذي يرى بأن الأدلة الجديدة التي أظهرتها بحوث شاخت تعزز الشك الكبير الذي لدى العلماء السابقين إلى درجة اليقين. وكذلك ترى *جانيت واكن* أن نتائج شاخت مبنية على قواعد صلبة، وأنه من المستحيل الرد عليها.[٢] وأقصى ما وصل إليه *كولسن* هو قوله بأن نظرية شاخت غير قابلة للدحض، وأنَّ نقض مثال واحد لا يؤثر فيها، وإنما يشكك في درجة صحتها فحسب.[٣]

(٢) من سلَّم بها، ثم توسع بتطبيقها إلى مجالات لم يذكرها شاخت نفسه، كيُوري روبن، وغريغور شولر، وبرنارد لويس، ومايكل كوك، وآخرين.

عرَضا لإيراد سرديته الشخصية عن نشأة علوم الحديث والفقه، واعتمد فيها على آراء لشاخت كمسلمات أساسية له.

ومن نماذج تأثر وائل حلاق بشاخت، قوله في تاريخ النظريات الفقهية، ص٥٦، ٢٦٨: إقراره بدخول الحديث في الاستدلال وشيوعها بين الفقهاء في فترة متأخرة، فقال: "لعل سبب هذا كمن في الزيادة السريعة في حجم الأحاديث النبوية التي اخترقت ميدان الفقه". وفي كتابه نشأة الفقه، ص٢٤٩: يُقرِّ بنظرية شاخت في وضع الحديث إلا أنه يُلطِّفها وينسب الوضع للقصاص لا المحدثين فيقول "أوجد المحدثون ولعلهم القصاص بعض الأحاديث". وهذا يدل على قبول أولي لأسس ملاحظات شاخت، أما في التفاصيل والمنهج والنتائج فحلاق من أشد ناقدي شاخت.

[١] انظر: (Juynboll, Muslim Tradition)، ص٢٠٧. وكان هدفُه -كما ادعى- أن يشتغل على دراسات معمقة في التسلسل الزمني لظهور الحديث، وفي دور القضاة في نشر الحديث، وفي الأحاديث وعلاقتها بمرتبة الرواة من حيث الجرح والتعديل، بحيث يتوصل عن طريق منهجه ومصادره الخاصة إلى نتائج شاخت نفسها، أي أن يثبت النظرية من خلال أمثلة أخرى. انظر الحمودي، ص٤٣.

[٢] انظر الحمودي، ص٥٨، ٦٢.

[٣] انظر: (Coulson, A History Of Islamic Law)، ص٦٩.

(٣) من سلَّط عليها سهام نقده في مواضع، وسلم بها في مواضع أخرى كجيمس روبنسون، وهارولد موتسكي، وسيأتي بيان ذلك.

(٤) من تمسَّك بالسردية التراثية الإسلامية في تدوين السنة، وانتقد دراسة شاخت انتقادات مريرة، ومنهم الأعظمي وسزكين وحلاق، ومصطفى السباعي، ونور الدين عتر، وخالد الدريس، وفهد الحمودي وآخرون.

رابعًا: نماذج عن نقد شاخت

يمكن القول بأن النماذج الثلاثة الآتية هي أهم الجهود التي أُفردت في نقد شاخت، وقد ارتأيت تقديم أهم أفكارها، للاعتماد عليها أثناء دراستي هذه، فلا أكرر ما خلصوا إليه إلا على سبيل التوكيد، وسأبتدئ بعرض الأحدث منها فالأقدم، وذلك لافتراض أن كل دراسة استفادت من جهود من سبقها.

الأول: فهد الحمودي، في دراسته المسماة بنقد نظرية المدار، وتنبع أهمية دراسته من كونها باللغة الإنكليزية تحت إشراف وائل حلاق -وكلاهما مطلع على إنتاج المستشرقين اطلاعا واسعا-، والكتاب جاء على جزئين، فهو في جزئه الأول اتجه إلى إجمال آراء شاخت وتلامذته من بعده بالتركيز على يونْبول أولاً، وعلى موتسكي وكوك وآخرين ثانيا، فأحسن فهمهم وعرضهم، ووصف لنا مناهجهم وأساليب تفكيرهم، وركز كثيرا على نقد نظرية المدار كما هو ظاهر من عنوان دراسته، بما أوقعه في شيءٍ من التعامل الجزئي مع جانب من جوانب السردية لا جوانبها كلها.

وأما في الجزء الثاني من الكتاب فقد خصصه لمناقشة ونقد هذه النظرية، وجعل نقده مبنيا على فكرتين رئيستين:

الأولى: انتقادات علمية في فهم النصوص الأصلية لعلوم الحديث، وأهمها عدم استيعاب مناهج المحدثين في الجرح والتعديل، وإلى سوء فهم علم مصطلح الحديث، وإلى عدم إدراك الفرق بين المتن والإسناد، وهي في واقع الأمر انتقادات صرح بها معظم من جاء قبله كالأعظمي والسباعي والعتر والدريس.

والثانية: انتقادات منهجية في شكل الاستنتاجات والتفسيرات التي قدمتها مدرسة شاخت، منها وقوعهم في التعميم،[1] وفي مخالفتهم لمناهج مؤسسي علم الحديث، وفي نوعية مصادرهم وقلتها

[1] صرَّح بذلك موتسكي، في جمع القرآن، عدد:٧٨/ رقم:١/ ص١٨٨.

وتركيزها على كتب الفقهاء كالإمام الشافعي وموطأ مالك، هذا مع التنبيه إلى أن شاخت لم يذكر لنا قائمة مصادره في كتابه أصول الفقه المحمدي.

ويبدو أن هذا الانتقاد غير مسلَّم للباحث، لأنَّ شاخت خصَّص نقده لأحاديث الأحكام فحسب، فاختار أهم مدونة حديثية في أحاديث الأحكام وهي موطأ مالك بروايتيه يحيى الليثي ومحمد بن الحسن الشيباني، واختار الرسالة والأمَّ للشافعي، وهي تلبي شرطه في الكتاب، وحبذا لو كان نقد الباحث متجها إلى إهمال شاخت المتعمد أو غير المتعمد لكتب الحديث المردود والحديث المعلول.

على أن أحاديث الأحكام لها خصوصية معرفية أخرى، وهي كونها تشتمل على الإسناد الحديثي والإسناد الفقهي، أي أنه خلط بين مجالين معرفيين مختلفين، الأول: "أحاديث الأحكام"، والثاني: "الأحاديث الواردة في كتب الفقه"، فأما الأول فمجالٌ تنطبق عليه شروط المحدثين في الحديث المقبول، كاتصال الإسناد وثقة رواته، أما الثاني فمجاله الأدلة المباشرة التي يوردها الفقهاء، وهم كثيرا ما يحذفون الإسناد بكامله وينقلون مباشرة من المصدر الأعلى للرواية، أو يذكرون طريقا واحدا من الإسناد ذي الطرق المتوافرة.

ونتيجةً لهذا الخلط فإنَّه نقل نتائج بحثه في الأحاديث الواردة في كتب الفقه والتي هي جزء من المدونة الفقهية، إلى جميع أحاديث الأحكام التي هي جزء من المدونة الحديثية، ثم صاغ سردية في نقض جميع السنن العملية، ثم جاء من بعده لينقل سرديته من نقض سنن الأحكام إلى السنن بعمومها.

فهذا هو المقصود بقولنا إن شاخت أخل بالمصداقية في العودة إلى المصادر الصحيحة لكتب العلم. ولو كان عنوانه الأحاديث في كتب الفقه، أو منهج الفقهاء في إيراد الحديث وتصحيحه والعمل به، لكان الأمر يستدعي نقاشا من زوايا أخرى. ولكن على وجه العموم وبعد أن طُبعت الكثير من المصادر التي كانت مفقودة في زمنة من كتب الحديث في الرواية والعلل، فقد آن الوقت لإعادة النظر في سرديته بأكملها، وهو ما نصَّ عليه أستاذنا العتر[١] وأقرَّ به بعض المستشرقين مثل شولر وموتسكي اللذان ناقشا عدة أمثلة لشاخت بأسانيد في مصنفات طبعت حديثا لم يكن على بيِّنةٍ بها، وأوضحا أن عددًا من المصادر الجديدة قد ظهرت للنور في السنوات الأخيرة، بحيث آلت البحوث المعاصرة إلى أن تعارض بقوة أو تفنِّد نظريات شاخت بأكملها.[٢]

---

[١] انظر العتر، منهج النقد، ص٤٦٦.

[٢] انظر شولر، في مغازي موسى بن عقبة، وموتسكي، سيرة محمد، قضية المصادر، ص٩٥.

الثاني: خالد الدريس، الذي أفرد دراسة مستقلة بعنوان العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية، وتأتي أهميتها من الترجمة الضافية والدقيقة التي عرضها عن شاخت، ومن تقسيماتها العلمية المنهجية المستوعبة لما يريد ذكره من انتقادات دون تكرار أو تطويل.

وقسم عيوب المنهج العلمي لدى شاخت إلى عدة أمور، أهمها التحيز العنصري في المُسلَّمات الأولية، والانتقائية في المصادر، فقد خلا كتابه من أي مصدر في مصطلح الحديث والجرح والتعديل والعلل والتخريج، كذلك انتقده في وقوعه في الشك غير المنهجي، وفي إهمال الأدلة المتضادة، وفي تفسيره المتعسف للنصوص، ووقوعه في التعميم الفاسد.

وهي بعمومها انتقادات منهجية تفصيلية في منهج شاخت العلمي والتطبيقي، تنتهي إلى أن شاخت كان غير دقيق الفهم للتراث الإسلامي ومتحاملا عليه، وأن هذه العيوب مؤثرة في سلامة النتائج التي توصل إليها.

الثالث: محمد مصطفى الأعظمي، الذي أفرد لنقد شاخت مباحث كثيرة من كتابه دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، وأفرد لنقده أيضا دراسة مسماة، بالمستشرق شاخت والسنة النبوية، وتوقف فيها عند أهم ركائز دعوى شاخت، بأنها التعارض الشديد في الأحاديث بين المدارس الفقهية القديمة وخصوصا أهل الحديث والفقهاء، ثم ظاهرة نمو الأحاديث الفقهية وتكثيرها، عن طريق نسبة الآراء الشخصية للفقهاء إلى الرسول أو صحابته.

أتى الأعظمي أولا بجواب إجمالي على ما سبق، وهو أن الفقهاء الأوائل اعترفوا بسلطة السنة النبوية، وأن الأحاديث التي عدلوا عنها قليلة جدا مقارنة بالأحاديث التي عملوا بها، وأن التعارض الذي صوره شاخت بين أهل الحديث والفقه أمر مبالغ فيه. ثم أتى بأجوبة تفصيلية بأن شاخت وقع في التعميم المرفوض، وفي إلزام الفقهاء بما لم يصرحوا به وبما لا يلزمهم، فإنه لا يمكننا أن نجزم بأن الفقهاء ذكروا جميع أدلتهم في المناقشة. كما أن أهل الحديث عندما اعترضوا على الفقهاء ببضعة أحاديث لم يعملوا بها، فإنهم لم يتعرضوا عليهم بعدم احتجاجهم بالسنة.

والذي أتجه إليه في هذه الدراسة هو الاستفادة من أهم ما طرحه أولئك المتخصصون، ومن ثم البناء عليه والانطلاق منه إلى نقد تصور شاخت من جهات وزوايا لم تلق العناية اللائقة بها في تلك الدراسات.

خامسًا: فرضية هذه الدراسة

الافتراض الذي تسعى الدراسة لاختباره هو أن سردية شاخت بأركانها كلها، قد انتُزِعت من سياقاتها التي وردت في قواعد وتنبيهات النُّقاد من أهل الحديث على العلل الخفية والجلية، وعلى أنها من أسباب رد أحاديث بعينها وإخراجها من مصنفات السنن الصحيحة، ونصُّوا عليها في كتب العلل لا كتب الرواية أي في أنواع الحديث المعلول والضعيف والموضوع. وصولا إلى مساءلته فيما إذا كان ناقلا لهذه الانتقادات أم مبتدع لها.[1] وبناء عليه تكون الغاية الأخرى من هذه الدراسة قد تحققت وهي الموازنة بين سردية شاخت وسردية المحدثين في نقل السنة وحفظها، وذلك من جهة قدرتهما التفسيرية لنشأة وتطور علم الحديث ونقله.

المبحث الثاني: سردية شاخت؛ أركانها ونقدها

يتجه هذا المبحث لأن يعرض لعناصر سردية شاخت الخمس كما نشرها هو في كتبه ودراساته، ولأن يوردها مجمعة ومرتبة على ترتيب يناسب غَرَضه وغايته من أركانها المتعددة، ويناسب طريقة تفكيره في بناء سرديته، وقد اصطلح المبحث على تسمية كل ركن بالنظرية باعتبار أن السردية هي مجموعة نظريات تفسيرية. وابتدأ المبحث بنظرية النمو العكسي لأهميتها البالغة وكونها الفتيل الذي أشعل لدى شاخت نار الشك لديه بالحديث الشريف، ويترجح لدينا أنها أثارت لديه شيئا نبهه لاحتمال الوضع في السنن الفقهية، فأتبعها بالثانية والثالثة ليُظهر بهما آلية هذا الوضع والكذب في السنة، ثم أردفها بالرابعة والخامسة ليسوغ بهما جوانب من النقص في نظرياته السالفة، ولتكتمل بهما أركان السردية الكلية لديه. ثم أتبع المبحثُ كُلَّ نظرية بانتقاداتها ومناقشتها سواء من قِبَل تلامذته أو ناقديه، ثم انتهى المبحث بموازنتها بالسردية التراثية لعلماء الحديث.

أولا: نظرية النمو العكسي

لعل هذه النظرية هي سبب تنبه شاخت إلى احتمال الوضع في الحديث الشريف كما سلف، وقد وظفها شاخت في مجالين، الأول أسانيد الحديث، والثاني حصر التلامذة والشيوخ في كتب الرجال. ومنهجه فيها أنه افترض أن الإمام الشافعي كان ناصر مدرسة الحديث ونظام الإسناد في التاريخ الإسلامي، وأن منزلة الإسناد وخبر الآحاد قبله هي غيرها بعده، ولهذا فإنه اختار أحد الكتب

---

[1] نبه الحمودي، ص١٨ ، على ذلك فيما يخص نظرية المدار بمجردها، فقال: "إن وجود ظاهرة المدار أمر لم ينكره المحدثون، كما أنه لم يكن إطلاقا من اكتشافات شاخت، وعلى الرغم من ذلك، هناك بون شاسع في فهم الدور الذي قام به الراوي في المدار".

المتقدمة على الإمام الشافعي وكذلك أحد الكتب المتأخرة عنه، ثم وازن بين أسانيد أحاديث الكتابين، فتراءى له بأن النصَّ المتقدم كان أقل تفصيلا وانتشارا ورجالا من المتأخر، وأن النص المتأخر قدم صورة واسعة ومتصلة عن ذات الروايات، ففسَّر هذا بأن المتأخر قد زاد بنفسه أو عبر شيوخه هذه التفاصيل وأولئك الرجال على الأصل القديم، فملأ فراغات الإسناد، ووصل المنقطع والمرسل، ورفع الموقوف والمقطوع.

ومراده بالنمو العكسي، أنه كان يفترض بأن النمو الطبيعي يقتضي أن تبدو بعض الفراغات في كتب المتأخرين نسيانًا وسهوًا، ويكون تمامها في كتب المتقدمين، إلا أن الذي لمسه هو العكس من ذلك، فالأسانيد المتقدمة ليست مكتملة، ولكن تم ملء فراغاتها بعد ذلك عند تدوين السنة في المصنفات.[١]

وفي ذلك يقول: "إن الإسناد له خاصية النمو العكسي، فبعد أن يصل إلى تابعي ابتداءً فإنه بعد ذلك يرفع إلى الصحابي، ومن ثم إلى النبي نفسه في آخر الأمر. وفي الجملة نستطيع أن نقول كلما كان الإسناد أطول، كان ذلك الأثر قد وضع في مرحلة أكثر تأخرا".[٢]

ويقول أيضاً: "فدراسة الإسناد دائما تمكننا من معرفة تأريخ ذلك الأثر المروي، فالإسناد ينمو عكسيا وينسب إلى إمام أعلى فأعلى حتى يصل إلى النبي، ونجد أن أدلة أحاديث الأحكام تحملنا إلى قرابة سنة مئة للهجرة، وفي ذلك الوقت ابتدأ ظهور الفقه بدءا من أواخر الحكم الأموي".[٣]

وكذلك كان شاخت يرى بأنه قد حصل الأمر نفسه في كتب التراجم والرجال، بأن زيد في أسماء شيوخ الراوي وتلاميذه فيها، لأنه بتكثير شيوخ الراوي وتلاميذه، يتم للمحدثين تغطية الزيادات المذكورة فيما سبق بوصل المنقطع والمرسل، ويستدل شاخت على ذلك بمنهجه نفسه في الموازنة بين الكتب المتقدمة والمتأخرة في علم الرجال، فيحيل إلى موازنة ترجمة أي راو بين كتب تواريخ البخاري وابن سعد، مع كتب المتأخرين كالمزي وابن حجر.[٤]

والاعتراض على ذلك يكون من عدة جهات:

---

[١] شاخت، (Revaluation Of Islamic Tradition)، ص١٤٧.

[٢] الموضع السابق.

[٣] انظر: (An Introduction)، ص١٦٣-١٦٤.

[٤] وثقه الأعظمي من شاخت، في دراسته عن "موسى بن عقبة"، ص٢٨٨-٣٠٠.

(١) أنه يصعب افتراض جهل المتقدم بما ذكره المتأخر، وهذا ما صرح به ووري وهو أحد أساتذة المناهج الغربيين، فقال: "لا تحكم على المؤلف بأنه يجهل أحداثا معينة بالضرورة، لأنه أغفل ذكرها، ولا تظن للسبب نفسه أن تلك الحوادث لم تقع فعلا".[١]

(٢) وهذا يأخذنا إلى مناقشة منهج شاخت أصلا في الموازنة بين كتابين متقدم ومتأخر للوصول إلى النتائج، وهو منهج مستغرب لما فيه من تحكُّمات ومغالطات، نورد ثلاثة منها:

أولاها: ما ذكره المستشرق ووري، بأنه لا يمكننا أن نجزم بأن الفقهاء ذكروا جميع أدلتهم في المناقشة.[٢]

ثانيها: أن شروط المؤلفين ومناهجهم تختلف في تصنيف الكتب، فمنهم من يشترط الصحة أو شكلا معينا في الإسناد ومنهم من لا يشترط ذلك، ومنهم من يتوسع في الإيراد ومنهم من يختصر، ومنهم من خصص كتابه لمناقشة أجزاء ومواضيع علمية معينة ومنهم من يتخصص بأجزاء أخرى وهكذا. يضاف إلى ذلك خصوصية العلوم وذلك لأن مصادره كانت كتب الفقه التي تُعنى بإيراد متون الأحاديث للاستدلال بأكثر من عنايتها بإيراد أسانيدها.

ثالثها: أنه لم تصلنا جميع كتب ومخطوطات المتقدمين، وما وصلنا لم يتم تحقيقه وخدمته ونشره كله بعد، فافتراض الجهل وعدم الوجود بناء على أدلة شاخت يقوم على أرضية غير صلبة. هذا فضلا عن احتمالات لا تكاد تنتهي كأن يكون المتقدِّم سمع الحديث ونسيه، ثمَّ أثبته المتأخر.

(٣) منهج الاستدلال العكسي في المسألة -الذي استخدمه ظفر الأنصاري- على افتراض صحة المنهج تنزُّلًا، بأن بحث عن أحاديث موجودة لدى المتقدمين وغير موجودة لدى المتأخرين، وذلك من خلال الموازنة بين الآثار لأبي يوسف، وبين الآثار لمحمد، فالأول متقدم على الثاني، وكذلك بين موطأ مالك برواية يحيى الليثي، وبين برواية محمد الشيباني وهو متأخر عن يحيى، ونبه إلى أن هناك أحاديث في الأول ليست في الثاني. وأهمية بحثه في الموطأ تأتي من كون شاخت يعتمده دليلا على صحة نظريته في أن المتأخرين زادوا في الأسانيد.[٣]

---

[١] ووري، مناهج البحث في التربية وعلم النفس، ص٢٧٥. انظر: الدريس، ص٤٧.

[٢] انظر: الأعظمي، ص٨٦.

[٣] ظفر الأنصاري، توثيق الأحاديث النبوية، ص٧٠٤.

ويضاف إلى ذلك أن كثيرا من الأحاديث الموقوفة والمرسلة مازالت إلى الآن مرسلة وموقوفة ولم يقم أحد بوصل أسانيدها بعد.

وقد استخدم هذا المنهج خالد الدريس أيضا ولكن في سياق تراجم الرجال، إذ اعترض عليه بترجمة شعبة بن الحجاج، عندما وازن ترجمته بين ابن سعد وأحمد بن حنبل ووجد أن مجموع عدد تلامذته وشيوخه قد ارتفع من الصفر عند أولهما إلى مئة وخمسين عند ثانيهما في مدة لا تتجاوز /١١/ عامًا، هي مدة الفاصل الزمني بين ابن سعد وأحمد، ثم تنبه إلى أن البخاري ذكر له اثنين من التلامذة فحسب، وهو متأخر عنهما، بما يؤكد أن منهج المقارنة الذي اعتمده شاخت غير ملائم إطلاقا لدراسة علوم الإسناد عند المسلمين.[1]

(٤) منهج الاستدعاء، وهو المنهج المبني على فرضية هذه الدراسة، أي الفرضية التي تقول بأن أركان مقولات شاخت إنما هي في أصولها مما تنبه له المحدثون وعالجوه في كتب العلل، ومن ذلك مسألة النمو المذكورة فإنها منثورة في مواضع كثيرة من أبواب العلل والشذوذ وزيادات الثقات ووصل المراسيل والمنقطعات ورفع الموقوفات أو المقطوعات وفي المزيد في متصل الأسانيد، ويستغرب ألا يكون قد اطلع عليها، لأنها من أهم مباحث المصطلح والعلل.

فالمحدثون وقفوا عند بعض المتساهلين من الرواة الذين كانوا يتزيدون في الأسانيد ويرفعونها، واتخذوا لكل راو من أولئك الرواة وصفا خاصا هو الرَّفاع. لكنهم لم يحصروا الأمر بسوء الظن في الراوي كما شاخت، وإنما أجازوا احتمال صحة الرفع أو وقوع الراوي في الخطأ البشري دون اتهامه، كذلك أجازوا احتمال صحة هذه الدعوى أي دعوى الرفع أو الوصل من الراوي، وحكموا في كل رواية منهج التتبع والبحث عن القرائن للإدلاء بالحكم الأرجح فيما يتصل بالرواية المدروسة دون غيرها.

كما أنهم توقفوا عند هذا "النمو" بالدراسة والتمحيص، ووضعوا القواعد الكافية في تمييز صحيحه من معلوله، ورغم أن خلافا حصل بينهم في التوسع في زيادات الثقات ما لم يقم دليل بطلانها أو تعليلها وردها ما لم يقم دليل ثبوتها، إلا أن حضورها كاف في كتبهم لإثبات تنبههم للظاهرة، وأن مكانها هو الحديث المعلول والضعيف، وهذا يعني أنهم تنبهوا لهذه الظاهرة وتوقفوا عندها بالدارسة والتدقيق، وأثبتوها في أقسام الحديث الضعيف، إن لم يصح أن المتأخر كان لديه مزيد علم على

---

[1] الدريس، ص٣٦.

المتأخر، فهذا احتمال قائم أيضا وفي التهوين به اتهام للرواة ونقلة السنة بالكذب من غير مسوغ كاف ولا دليل واف.[1]

أي أن المحدثين كانوا أكثر موضوعية وإنصافا من شاخت بأن قبلوا الحالين، حالة كذب الراوي وحالة صدقه، ثم اشتغلوا على التمييز بين الحالين، فوضعوا القواعد والقرائن الكافية لهذا التمييز، وألحقوا ما ثبت بالصحيح وزيادات الثقات، وما لم يثبت بالمعلول والمردود والمزيد، وعلى أي حال يبقى احتمال اطلاع شاخت على أبواب الشذوذ وزيادات الثقات ووصل المنقطع ورفع الموقوف، احتمال قائم لشهرة هذه الأبواب، وهو ما يقوي احتمال اعتماده منهج الاستدعاء في أعماله، فإن لم يثبت هذا، فإن المقارنة التي قمنا بها تؤكد أن مقاربة المحدثين كانت أكثر تعقيدا وتركيبا مما تقدم به شاخت، وهذا أحد أدلة التفوق المنهجي.

ثانيا: نظرية السكوت عن الدليل

يقصد شاخت بها ما يأتي: كل حديث يتضمن حكما فقهيا ويستخدمه الفقهاء في سياق الحجاج الفقهي ثم يصلنا بسند آحاد، ولا نجد بأنه كان مستخدما قبل ذلك الحِجاج، سواءٌ من جهة الرواية أو العمل، فهذا دليل على احتمال وضعه في العصور المتأخرة، لأنه لو كان موجودا في العصور الأولى، لورد على ألسنة الفقهاء السابقين، واستشهدوا به.[2]

والنظرية باختصار تعني أن شاخت يقدم الجاهل على العالم، والذاكر على الناسي، وإلا فما أدرانا بأن المتقدم كان على علم بكل السنن، أو أنه لم تكن لديه سنن معارضة للحديث المذكور، وعلى أية حال فإن الراوي المتأخر لو أتى بحديث تفرد به ولم يكن عند من سبقه، فهذا لا يناسب من أنواع الحديث الآحاد إلا الحديث الفرد المطلق، ومن المعلوم أن الخبر الآحاد يقل فيه كثيرا التفرد المطلق، هذا فضلا عن أن من الحديث ما جاءنا متواترا ومشهورا وعزيزا، وأن من الحديث الآحاد ما تؤيده المتابعات التي تنفي التفرد المطلق عن إسناده، والشواهد التي تنفي التفرد عن متنه.

ولذلك فإن شاخت وتلامذته لم يستطيعوا الإجابة عن الاعتراضات الموجهة لأمثلة هذه النظرية بأنه لا يصح فيها أي تفرد لأي حلقة من حلقات الإسناد، وذلك عندما تقام لهم الأدلة على أن لها متابعات وشواهد كثيرة تجعل المدار الذي تلتقي عنده الأسانيد هو النبي صلى الله عليم وسلم نفسه،

---

[1] يرجح الحمودي، ص١٥٥: أن شاخت ما كان على علم بأن المحدثين أدركوا وقوع بعض المرويات في النمو العكسي، وأنه لم يكن لديه أي اعتبار لرأي المحدثين، إلا أن هذا مستغرب لدي.

[2] (An Introduction)، ص١٤٠.

وهو الأمر الذي يفرُّون منه، لأنه سيحيلهم إلى سردية المحدثين، وهي أن مصدر هذه الأحاديث هو النبي نفسه لا المدار كما سيأتي.[1]

ومن أنواع الفرار المذكور، ما لجأ إليه يونبول أحد تلامذة شاخت، في دعواه التي سمَّاها بالغوص والتي يزعم فيها أن المتابعات كلها مكذوبة ومتأخرة عن الحديث الأصل وإنما قام بها تلامذة الراوي الكذوب لغاية تأكيد ما افتره وتمريره على شروط الإسناد الصحيح، وهو دعوى عريضة مستغربة خصوصا عندما نتكلم عن متابعات قاصرة أي عن شيوخ وشيوخ شيوخ الراوي، وكذلك عندما نتكلم عن متابعات في بلدان متعددة يستبعد تواطؤ محدثيها على الخبر نفسه بالحروف والزمن نفسه.

على أن الحديث الفرد مما توقف عنده المحدثون، واستقبلوه بالنقد والتشدد، وأوجبوا فيه التأمُّل والبحث،[2] ، فإذا ما قامت القرائن على وقوع الوهم فيها، ردُّوها، وأسموه بالمنكر أو الشاذ،[3] ونصوصهم في الاتقاء من الغرائب والأفراد كثيرة، لأن أُولى وسائل المحدثين في الكشف عن الأوهام والأخطاء هي الموازنة بين المرويات، وهذا لا يُمكن مع حالة التفرُّد، وأتخيَّر من هذه النصوص ما يأتي:

قال مالك: "شر العلم الغريب، وخير العلم الظاهر الذي قد رواه الناس".

وقال ابن المبارك: "العلم الذي يجيئك من هاهنا ومن هاهنا".

وقال عبد الرزاق: "كنا نرى أن غريب الحديث خير، فإذا هو شر".

---

[1] لا يمكن لشاخت أن يعترف بأن مصدر الحديث هو النبي نفسه، فهذا ينسف سرديَّته من جذورها، فهو ينسب وضع الحديث للمدار، ولكن كثرة الشواهد والمتابعات حملت موتسكي على مخالفة شاخت، بأن يقبل كون الصحابي مدار الحديث، وقوله هذا ينتهي لا محالة إلى صحة نسبة الحديث إلى النبي. الحمودي، ص٥٤-٥٧.

[2] صنَّف المحدثون في الأفراد تصانيف عديدة، منها: المنفردات والوحدان لمسلم، والأفراد لابن شاهين، ولابن شاذان، والأفراد والغرائب لابن زريق، ولخلف، وأطراف الغرائب والأفراد لابن طاهر المقدسي.

[3] انظر الحمودي، ص١٣٩. وقال الخليليُّ: ما انفرد به الثقة يتوقف فيه ولا يحتج به، ولكن يصلح أن يكون شاهدا، وما انفرد به غير الثقة فمتروك. وخصَّص الحاكمُ الشاذَّ بتفرد الثقة فحسب، فأما تفرد الضعيف فهو أشد. السخاوي، فتح المغيث، ٢٤٦/١.

وقال أحمد بن حنبل: "لا تكتبوا هذه الغرائب، فإنها مناكير، وغالبها عن الضعفاء".[1]

ولمزيد من الدقة في مناقشة هذه المسألة فإنني أدعو الباحثين أن يقوموا بإحصائية تبين الأحاديث التي وقع فيها التفرد المطلق في متون الأحاديث الصحيحة، وهي أقل بكثير مما يُظَن.[2]

وسأناقش قضية التفرد بمزيد من التدقيق في نقد نظرية المدار، ولكن لا بُدَّ من التنبيه على أمور مهمة:

الأول: أن التفرد المزعوم لا يتأتى القول به إلا بعد البحث والتمحيص الدقيق في مطولات المصنفات الحديثية، وأما منهج الموازنة بين كتابين أحدهما متقدم والآخر متأخر لمعرفة متى ظهر الحديث فهذا منهجٌ غير كاف.

الثاني: أن نظرية السكوت عن الدليل يمكن تطبيق منهج الاستدعاء عليها أيضا، بمعنى أن الفكرة التي يفترضها شاخت هي مما نص على المحدثون في مسألة تفرد الراوي بحديث عن راو مشهور يفترض أن تشيع عنه جميع مروياته، بحيث لا يُتصوَّر إمكان خفائها على غير هذا التلميذ، فيَرَون ذلك قرينة على وهمه في الرواية. بل إن أصوليي الحنفية يتجاوزون هذا إلى العهد النبوي، فلا يقبلون أحاديث بعض الصحابة إن كانت في سياق عموم البلوى في اصطلاحهم، أي في موضوع يفترض اشتهاره ومعرفته من قِبل الجميع، ولا يصلنا إلا عن صاحبي واحد، فلا يقبلونه أيضًا. وهكذا فإن شاخت يسأل لماذا سكت الرواة عن الدليل وجاء به فلان؟ والحنفية يسألون لماذا جهلت الأمة هذا الدليل وجاء به فلان، فالمنطق واحد، لكن المحدثين والحنفية أكثر دقة من شاخت إذ وضعوا سياق هذه القاعدة وربطوه بنظرية عموم البلوى أو بتفرد الراوي في طبقة معينة عن سائر الرواة، فيصفون الحديث بالوهم ويعدلون عن العمل به، أما شاخت فيعمم ملاحظته هذه على تمام السنن الفقهية، وهذا مشكل لأنه لا غضاضة في أن يتفرد أحدهم بعلم وحوادث معينة يحضرها بعيدا عن الآخرين.[3]

---

[1] انظر الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، ١٠٠/٢. والعراقي، شرح التبصرة، ٧٧/٣. والسيوطي، تدريب الراوي، ٦٣٤/٢.

[2] وأذكر على سبيل التمثيل أن مرويات أبي هريرة التي بلغت مع المكرر ٥٣٧٤ حديثا. وأما أحاديثه من غير المكرر لا تزيد على ١٤١٥ حديثا، وهي تشمل الصحيح وغيره. وهي بمجموعها مروية عن غيره من الصحابة إلا ٨٥ حديثا تفرَّد بها عنهم، وهذا الكلام متجه إلى أكثر الصحابة رواية، بأنه لم يتفرد إلا بهذا القدر من الأحاديث، فكيف غيره!

[3] انظر للتوسع محمد أنس سرميني، "الخبر الآحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية"، تركيا: جامعة مرمرة، مجلة كلية الإلهيات، المجلد: ٥٥، العدد: ٥٥، ٢٠١٨م، ص ٢٧-٥١.

ومن جهة أخرى فإننا لو عدنا إلى مظان الحديث الموضوع وأسباب وروده، لوجدنا أنَّ المحدثين ذكروا بأن من أسباب الوضع مجيء الرواية في سياق التعصبِ المذهبي ودَفْعِ حجج المذاهب الأخرى العقدية أو الفقهية، والنصوص عن الأئمة في التحذير منه كثيرة، وكذلك لدينا نصوص عن بعض التائبين أو المعاقَبين من المبتدعة في الإقرار بأنهم فعلوا ذلك من غير حياء. ولكن جاء سياق هذا الكلام في السردية التراثية في أبواب الحديث الضعيف والموضوع، فكيف يتأتَّى لشاخت أن يستدعي الفكرة هذه، ثم يوظفها لا في نقض الحديث الموضوع كما فعل المحدثون، بل في نقض السنن الفقهية بعمومها؟! فهذا نتيجة تحيزاته وقلة إنصافه، ويستبعد هنا أيضا نسبته للجهل في هذه المسألة لشدة وضوحها واشتهارها، ومع ذلك فإن التركيب والتعقيد الذي تتسم بها مقولات المحدثين تدل على قوة منهجهم وتماسك سرديتهم وتفوقها.

ثالثاً: نظرية المدار [الراوي المشترك]

يلاحظ شاخت أن أسانيد الأحاديث تنتهي إلى رجال بأعيانهم، بحيث يقُوم إسناد الحديث على راوٍ واحد، تكون الرواية إليه مشتهرة، ثم تجتمع عنده الأسانيد فينفرد بالرواية، ويروي الحديث عن أستاذه التابعي، عن الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم، أي أنه الراوي المركزي الذي تنتقل عنده الرواية من رواية فردية إلى جماعية. فهو المدار عند علماء الحديث، وهو الراوي المشترك عند شاخت، فالمدار عند المحدثين هو من تجتمع الأسانيد عنده، ولكنه عند شاخت هو واضع المتن أو الإسناد أو كلاهما ولذلك أطلق عليه اسم الراوي المشترك. وزمان وضع الرواية عنده، هو الوقت الذي أظهر فيه الراوي المشترك تلك الرواية، وهو يستخدم لذلك مصطلح تأريخ الرواية.[1] وفرضية المدار عند شاخت هي العمود الفقري في سرديته، وعليها اعتماده في نقض السنة، ولهذا فإنه -وبعد توجهت إليها سهام النقد- أردفها بنظرية العوائل ونظرية النشر لتقويتها كما سيأتي، وكذلك قام تلامذته بتدعيمها والإتيان بمزيد من الأدلة والأمثلة عليها.[2]

وأوَّل ما يلاحظ على النظرية كونها -كسابقتها- لا تصح إلا على الحديث الفرد المطلق أولا، وعلى المدار الذي ثبت افتراؤه أو غلطه في الأسانيد والروايات ثانيا، وإلا فإنه لو تعددت الطرق وتكاثرت

---

[1] انظر الحمودي، ص١٣٣. وانظر أيضا رسالة الدكتوراه لفاطمة كزل، نظرية الراوي المشترك ونقدها، إستانبول: إيسام، ٢٠١٤م.

[2] قدم يونْبول تفاصيل أكثر تنوعا عن المدار، كالمدار الرئيس الأصلي وشبهه، والفرعي الجزئي وعكسه، والمتقدم أي المتابعات والشواهد، انظر: (Juynboll, Appraisal Of Some Technical Terms In Hadith Studies)، ٥٢/٣٠٦-٣١٨.

المدارات للرواية نفسها، ثم تنوعت المدن التي ينتمون إليها لاستُبعد كثيرا وقوع الاتفاق منهم على الكذب. كما أن النظرية تتضمن دعوى أن المحدثين يقبلون جميع الرجال وجميع من تفرد في حديث وكان مدارا له، في حين أن كتب الرجال مليئة بجرح الضعفاء من هؤلاء الرواة، وملئا بيان أحوال مروياتهم عند تفردهم بها، أي عندما يكونون في موضع المدار منها، وإلا فلو كان للحديث مدار صحيح لما كان لتلك الرواية من أثر أو داع لإيرادها أصلا.

ولو استحضرنا منهج الاستدعاء الذي تكرر ذكرنا له فيما سبق، فإن احتمال أن شاخت قد رأى كلام المحدثين في مدار الأحاديث، وفي تفرد فلان أو فلان في حديث ما، وقرأ كلامهم في تضعيف بعض الأفراد، فاستدعى هذه المسألة وعممها على سائر الرواة وسائر أنواع الأحاديث، وأيَّد رأيه بأقوالٍ من يقبل الأفراد من العلماء بلا تحرٍ، وأقام عليها نظريته في الراوي المشترك الذي لا يتورع عن الكذب في الحديث.[1]

إلا أن الإشكال في صنيع شاخت هنا أنه ببساطة لا يميز بين *عملية جمع المدونة الحديثية* التي قام بها المحدثون أولا، عبر جمع كل الأحاديث صحيحها وضعيفها، وبين *عملية نخلها وانتقاء الصحيح منها*، فالمحدثون جمعوا أولًا كُلَّ الأحاديث المقبولة والمردودة في مدوناتهم الواسعة، ثم أخضعوا تلك المدونة للنقد والتصحيح والتضعيف، وأخرجوا منها ما لا يصلح للاحتجاج من أحاديث، ولهم في جمعهم الأول غايات، أذكر ما يتصل بالموضوع منها هنا اثنتين:

أولاً: حصر الرواية حصرًا عدديًّا قائمًا على الاستقراء التام، بحيث لا يمكن أن يدخل في المدونة الحديثية بعد جمعها وإغلاقها أيُّ حديث في العصور اللاحقة. وهذا بذاته إحدى دعاوى شاخت، إذ يقول بسهولة إدخال الأحاديث في المدونة الحديثية، ولكن لم يتنبه بأن المحدثين عندما حصروا الرواية كلها صحيحها وموضوعها في مصنَّفاتهم، فإنهم أغلقوا هذا الباب بقاعدة كل ما لم يكن في كتب أصول السنة من أحاديث، فهي موضوعة.

ثانياً: إثبات الروايات الصحيحة والضعيفة كما هي في الحقيقة بدقة، برجالها الضعفاء أو الوضاعين، وباتصالها أو انقطاعها وغير ذلك، بحيث تُحفظ تلك الأسانيد كما هي، فلا يغيَّر فيها شيءٌ

---

[1] وهذا صلب انتقاد الحمودي ص٨٠-٨٥، لشاخت في حديث "بيع الولاء" الذي ادعى فيه بأن مداره الذي وضعه هو عبد الله بن دينار، عن ابن عمر. فأثبت الحمودي أن الحديث لم يتفرد به ابن دينار عن ابن عمر بل له متابعات وشواهد كثيرة. والأمر نفسه في حديث "بريرة" إذ صرَّح شاخت بأن مدار الحديث هو هشام بن عروة، واتهمه بوضع الحديث عن أبيه، عن عائشة، فأثبت الحمودي ألا تفرد فيه أيضاً.

ولا يزاد أو ينقص منها شيء لاحقا، كأن يقوم راو مدلِّس أو الوضاع بتجويد الإسناد بأن يدلس أسماء الرواة الضعفاء فيه، أو أن يحذف بعضهم، أو يستبدل بهم غيرهم، وما إلى ذلك من أشكال التدليس والتجويد.

وأما إطلاق القول بقبول الأفراد فهذا -وإن ورد عن بعض أئمة الحديث، ونقل شاخت بعض نصوصهم في ذلك- فهو ليس على ظاهره كما سيأتي بيانه. فعلى سبيل المثال إن قول المحدثين: "تفرَّد به فلان وهو صحيح" لا يعني أنهم يصححون الأحاديث الأفراد بسهولة، لأن مرادَهم من الحكم بالتفرد في مثل هذا السياق، أحدُ ثلاثة أمور:

-التفرُّد النسبِي: كتفرد الراوي بطريق معين أو عن شيخ معين مخالفًا الطرق الأخرى، أو تفرُّدِه عن علماء أهل مدينة معينة، أو تفرده بصورة معينة من صور الإسناد،[1] وكلها قضايا إسنادية تقنية لا أثر لها في صحة المتن، ولا تعني أصلًا تفرُّد الراوي بالإسناد كلّه، بل تكون له متابعاته وشواهده الكثيرة التي تنفي عنه التفرد المطلق.[2]

-التفرد المطلق ولكن من جهة الإسناد لا المتن: وهذا يوجب علينا بيان معنى الحديث في اصطلاح القوم. استقرَّ الأمر على أن الحديث هو الطريق المتصل إلى النبي عبر صحابي معين، فإن روى المتنَ صحابيٌّ آخر فهو حديث جديد، يؤكد ذلك اشتراطُ العلماء في متابعات الحديث أن تكون عن الصحابي نفسه، لأن "المتابعة" التي ترد عن صحابي آخر هي حديث جديد له تسمية واصطلاح خاص هو الشاهد لا المتابع،[3] وعليه فإنَّ تفرد الراوي في الحديث قد يكون من جهة الصحابي، ويكون للحديث شواهد كثيرة بمعنى متابعات للصحابي نفسه، بما يؤكد أن الصحابي لم يتفرد بالحديث، وأن الإسناد ليس فردا مطلقا، وبأن مدار الحديث هو النبي نفسه.

-التفرد *المطلق* بمتن بعينه، ولكن يكون له شواهد تؤيد معناه ولو من وجوه خفيَّة، وهذا أيضا ينفي تفرُّد راويه بالمتن.

---

[1] السيوطي، تدريب الراوي، ٢٩١/١.

[2] ويمثل لهذا بحديث دخول النبيّ مكَّةَ وعلى رأسه المِغْفَر، قال فيه ابن عبد البر في التمهيد، ١٥٨/٨: ولا أعلم أحدا ذكر ذلك عن مالك غير بشر. وهذا ليس على ظاهره، إذ رواه عن مالك آخرون، انظر شرح الزرقاني، ٥٩٧/٢-٥٩٨. فلعل مراده في الموطأ فقط كما نبه محقق التمهيد.

[3] ولعلَّ هذا يحملنا على اختيار التعريف الأوسع للمتابعة الذي يضم رواية الصحابي الآخر، ويخصص الشاهد بما جاء بمعنى الحديث الأول فحسب.

فهذه الاحتمالات الثلاثة تحيل أمر التفرد إلى مسائل اصطلاحية وليست إلى ظاهر الكلمة اللغوي، ويتبقى لدينا بعد ذلك الاحتمال الأخيرة وهو تفرد الراوي المطلق بالمتن، بلا متابعة ولا شاهد ولا مؤيد، فهذا هو الحديث الفرد الغريب، والشاذ المنكر الذي بيَّنته أعلاه، والذي وردتنا نصوص كثيرة عن المحدثين في التوقف عنده، وعدم التسرع في تصحيحه.

والذي كان يفعله شاخت هو تفريق هذه الأحاديث المجتمعة التي تَتَابَع فيها رُوَّاتُها وشَهِد بعضهم لبعض، بحيث يُصوِّر كلَّ فرد منها وكأنَّ له مدارًا مستقلًا، في حين أنها بمجموعها حديثٌ واحد له عدة روَّاة من الصحابة، ولم يتنبه أن تفريق المحدثين لها هو تفريقٌ اعتباري نسبي فحسب، أي لدواع الإسناد والصنعة الحديثية، وأما من جهة العمل والفقه والتأييد بالشواهد، فمنهجهم هو جمع هذه الأسانيد واعتبارها معا، ثم تقوية متونها بمتابعاتها وشواهدها عن بقية الصحابة، وهو الأقرب لمنطق أن النبي عليه السلام تكلم شيئا أو فعل أمرا بمحضرٍ من الصحابة، ثم نقل الرواية أو الحادثة عدد من الصحابة لا واحد فقط، وأما دعوى شاخت فإنها افتراض قائم على أصلٍ أنَّ لكل كلمة قالها النبي عليه السلام راويا أو سامعا واحدا فحسب من الصحابة.

رابعاً: نظرية إسناد العوائل

وهي من فروع نظرية المدار ومؤيداتها، وفيها يدَّعي شاخت أن الراوي المشترك أو المدار كثيرًا ما يعتمد على أسانيد العوائل فيما يختلقه من أسانيد ومتون، بحيث يُلبس الحديث إسنادا عائليا كرواية الابن عن أبيه أو عن جده، أو رواية المولى عن مولاه، فيضمن بذلك الاتصال ونفي الاعتراض بعدم السماع. ومقصود شاخت في واقع الأمر هو السلسلة الذهبية أي رواية نافع عن ابن عمر مولاه، فإنها طريق مكذوبة عنده.[1]

ثمَّ طور يونبُول ما رواه المدار عن المعمَّرين عن آبائهم وأجدادهم، وذلك لتقليل عدد الرجال وتسهيل تلفيق الأسانيد.[2] وانتهى الأمر عندهما إلى أنه متى ما ادعى أحد الرواة توثيق إحدى مروياته بإسناد عائلي، فهذه قرينة على أن الرواية غير صحيحة، وأن المدار أو الراوي المشترك هو من اختلقها،[3] بمعنى أنه يلجأ إليه لتلبيس حقيقة الرواية وتوكيد رفعها إلى النبي عليه الصلاة والسلام.

---

(1) انظر رسالة الدكتوراه لبكر كوزوديشلي، الأسانيد العائلية في رواية الحديث، إستانبول: دار إشارة، ٢٠٠٧م.

(2) (Juynboll, Studies On The Origins And Uses Of Islamic Hadith)، ١٦٣/٥-١٧٣.

(3) (Schacht, A Revaluation Of Islamic Tradition)، ص١٤٧-١٥٣.

ولو طبقنا على هذه النظرية ما طبقناه في النظريات السابقة من تتبع احتمال وقوع شاخت في منهج الاستدعاء، لوجدنا أن المحدثين تكلموا في هذه المسألة أصلا كما في المسائل السابقة، وأسموها بالأسانيد أو الصُّحف العائلية، كصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص، وإسناد بهز بن حكيم عن أبيه عن جده معاوية بن حَيدة القشيري، وتنبهوا إلى أن بعض الأسانيد العائلية قد وقع فيها الخلل، وبعضها كان ثابتا مضبوطا لضبط العائلة مرويات أصولهم حفظا وصحفا. فالذي قام به شاخت أنه سوَّى بين جميع الاحتمالات، وعدها كلَّها أسانيد مكذوبة، في حين أن من قبلها من المحدثين اشترط شروطا وقرائن معينة لترجيح قبولها، وكذلك قدَّم غيرهم من المحدثين أدلة أخرى لترجيح ردِّها.[1] أي أن هذين الإسنادين العائليين من المسائل التي تنبه لها النقاد ووقفوا عندها لاحتمال تركيب بعض الأسانيد والمتون عليها، ثم استقرَّ الأمر على تحسين هذين الإسنادين لقرائن وأدلة كثيرة، ولكلٍّ من الآراء نصيبه من الأدلة والتوجيهات العلمية، وأما عن إسناد نافع عن ابن عمر الذهبي فنحن نتساءل تُرى هل تفرد بمتون حديثية لم تصلنا عن غيره؟ الظاهر أن مقاربة شاخت للأسانيد لا تصلح إلا مع الأسانيد التي وقع فيها التفرد المطلق، وهذه ليست طبيعة نقل الأحاديث، لأن الأحاديث وصلتنا بشبكات متقاطعة من الرواة وليست بسلاسل متوازية غير متلاقية منهم.

على أن المحدثين لهم تفصيل أوسع من قضية العوائل هنا، ألا وهو كلامهم في وهم الراوي بسلوك الجادة، والجادة هي كل إسناد اشتهر عند المحدثين، فيشمل الإسناد العائلي بين الأب وابنه، أو المولى ومولاه، أو الشيخ وأشهر تلامذته، وتوقفوا في هذه النقطة عند الكثير من الأمثلة التي ركَّب فيها بعض الرواة أسانيد مغلوطة تعتمد تلك الجادات الشهيرة، وكان منهم من وقع في الأمر سهوا أو عمدا، وفصَّلوا في القرائن التي تكشف هذا الوهم وتخرجه من صحيح السنة، وأهم هذه القرائن مخالفة الثقات أو الأوثق لما ذكره الراوي الذي سار على الجادة.[2]

ولأن أدوات علم الحديث هي الاستقراء التام والإحصاء المباشر للمرويات، فإن المحدثين ومن خلال الاستقراء المذكور، والموازنات بين روايات الرواة جميعهم، خلصوا إلى نتائج تخالف ما ادّعاه

---

[1] انظر أقوال النقاد في مرويات عمرو بن شعيب عند: البخاري، التاريخ الكبير، ٢١٨/٤. والذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٦٦/٥، وابن حجر، تهذيب التهذيب، ٤٣/٨.

ومرويات بهز بن حكيم عند العجلي في الثقات، ٣١٨/١. وابن حبان في الثقات، ١٦١/٤. والمزي، في تهذيب الكمال، ٢٠٢/٧.

[2] انظر للتوسع بحث د.خالد الدريس، سلوك الجادة وأثره في إعلال الأحاديث، وكتاب د.ياسر الشمالي المسمى بالاسم ذاته.

شاخت، وهي أنهم لم يجدوا أحاديث ثبت فيها كذب أحد أفراد العائلة على أبيه أو جده، وأنهم لم يتفردوا بما يخالف غيرهم، وأن احتمال وقوع الراي في وهم الجادة هو من الاحتمالات الممكنة ولكن النادرة، ورجَّحوا أن الراوي الثقة القريب أو المولى أو الملازم لشيخه فضلا عن مولاه ووالده، أعلمُ بأحاديثهم ومتونها وأسانيدها، وأنه مقدَّم على غيرهم من الرواة حال المعارضة.

ولو قرنَّا هذه النتيجة التي تعتمد الاستقراء التام، مع نتيجة شاخت التي تعتمد على الاحتمالات العقلية والحدس فحسب، لاتضح البون بين سردية المحدثين الواقعية، وسردية شاخت التوسمية.

خامساً: نظرية نشر الإسناد

لم أجد من أفرد هذه النظرية منفصلة عن نظرية المدار، إذ جرت العادة على ذكرهما معًا، إلا أنها في رأيي لا تقل عن سابقاتها أهمية، لأنها نظرية أراد لها شاخت أن تكون ردًّا على ما أثير أو قد يثار على نظريته في المدار، وخطورتها تكمن في أنَّ شاخت كان قد افترض في نظرية المدار وجود راوٍ كاذبٍ واحدٍ في الإسناد ألا وهو المدار، أما في هذه النظرية، فإنه يتجاوز ذلك بأن يوزّع تهمة الكذب والافتراء على الجميع، خصوصا طبقة تلاميذ المدار.

وفكرة هذه النظرية يوضحها شاخت بأنها عمل يقوم به المدار لإخفاء وضعه للحديث ثم يشترك تلامذته في هذا التلفيق، فيقول: إن واضع الإسناد يتطلَّب دائمًا متابعات لتقوية إسناده، وذلك عندما نجد أسانيد جديدة تتابع المدار نفسه ولها المتن ذاته، وهي تعني أنَّ المدار لم يتفرد بالحديث عن شيخه، بل وصلنا عن رواة آخرين عن شيخه، ولكن يجيب شاخت عن هذه الصورة بأن المدار يدع مجالاً في بعض الأسانيد لإغفال اسمه، بأن يكثر من أسماء شيوخه، ويختار منهم من كان من أقرانه وقريبي السن منه، ثم يقوم بعد ذلك تلامذته بتدليس الإسناد، أي بحذف اسمه، وتصوير الإسناد الجديد على أنه شاهد أو متابعة جديدة لهذا الإسناد الأصل، والجميع لديه ملفَّق مكذوب، فالنتيجة لن تختلف لديه حتى عندما تظهر المتابعات والشواهد للإسناد الأصل.[١]

أي أن هذه النظرية قد ابتُدعت للإجابة على ما يعترض به على أمثلته في نظرية المدار من متابعات وشواهد تثبت أن للحديث مدارات أخرى تنفي عنه صفة التفرد المطلق، فالتكثر في الأسانيد في رأيه حاصل من المدار، والتدليس بإسقاط اسم المدار حاصل من تلامذته، بحيث يتشكل لدينا متابعات قوية لهذا المدار تستبعد اتفاقهم على الكذب.

---

[١] (Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence)، ص١٦٣-١٧٥.

وأول اعتراض على هذه النظرية الخيالية، أنها قائمة على سلسلة افتراضات تخالف منطق التاريخ ومنطق التدين لدى المسلمين، بلا أدلة ولا مسوغات كافية، وكأن هذه الأمة لم تأبه للتحذير الشديد الصادر عن النبي والصحابة والتابعين وتابعيهم من التورط في الوضع الذي يتبوأ صاحبه بمقعده في النار.

وثاني اعتراض أنها تجيب على حالة المتابعات التامة التي يوردها الرواة عن شيخ المدار نفسه، ولا تجيب عن المتابعات القاصرة التي تشترك في شيخ شيخ المدار، أو في الصحابي أيضا أو صحابي غيره.

وثالث اعتراض هو كونها تستلزم وقوع الكذب من عدة أطراف بالتوافق الضمني، بحيث يدعم مجموعة من الرواة رواية شيخهم الكذاب دون اتفاق علَني بينهم، وهذا ما ينقضه واقع الرواية الذي سُجِّل ونُقِل إلينا بتفاصيله، فإن ذلك صيَّر نظرية شاخت مجرد تكهُنات مبنية على قناعات المؤلف المسبقة بعد أن كانت فَرْضِية علمية تقبل الدحض أو البرهنة.

وأما *يونْبول* فقد أضاف في نظرية النشر أن التدليس ليس مجرد حذف التلامذة اسم شيخهم من الإسناد فحسب، بل بوضعهم أسانيد أخرى متنوعة من تلقاء أنفسهم لتأييد الإسناد الأول، وهو ما أوردناه مسبقا عن كلامه في الغوص. ويونبول بذلك أجاب عن اعتراضنا الثاني بافتراض أبعد، بأن جعل جميع الرواة لا المدار وتلامذته فحسب مشتركون في اختلاق أحاديث بذاتها، دون أن يلتقوا أو يتفقوا فيما بينهم، بل ودون أي مصلحة واضحة مشتركة لهم، مع التحذير الشديد المعلوم عن الكذب على النبي، ثم إن يونْبول طبق تفسيره المذكور للنظرية على حديث في مسند أحمد، إذ اتهمه فيه بالوضع لتأييد أسانيد وضعها أصلًا عبد الرزاق.[1]

ويبدو أن حجم التخيلات المستغرب في هذه النظرية وتوابعها جعل بعضا من تلامذة شاخت يقفون منها موقف المتردد أو المنكِر.

فأضرب مثالا عن المتردد بالمستشرق *كوك* الذي صرَّح أن نظرية النشر، هي إما مؤيد قوي لشاخت، وإما دليل على نقضها بإثبات أن السنة ومناهج المحدثين لا يمكن اختلاقها. ولنا أن نقول بعبارة أخرى، إن المدارات المتعددة والشبكات المترابطة التي يؤيد بعضها بعضًا هي إما إنها كذبة كبيرة

---

[1] (Juynboll, Studies On The Origins And Uses Of Islamic Hadith)، ٣٧٦/٥. وقد تكفل بالرد عليه حمودي، ص٤٥.

كشفها شاخت بحدسه، أو أنها دليل تهافت سرديته ورجحان السردية التراثية الحديثية. ثمَّ عَقَّب كوك بقوله "فمن تجاهل شاخت فهو مخطئ، ومن تابعه بالكلية فهو أيضا مخطئ".[١]

أي كوك لم يتخذ موقفًا جريئا من هذا التهافت، ولكنه لو نظر في كون هؤلاء التلاميذ المباشرين للمدار أو تلامذتهم، المتهمين بالتدليس على شيوخهم وتنبه إلى المسافات الزمنية والجغرافية، بل والفكرية والمذهبية والعقدية فيما بينهم لاستبعد تماما اتفاقهم الضمني على التستر عمدا على ما وضعه المدار، وكذلك لو تأمل في هذه الصِّلاة التي تربط التلامذة فيما بينهم، وتأمل في الطِّباقات التي كانت توثق مجالس السماع والرواية والأسانيد، وترصد جميع تحركاتهم وتدوينهم وتحديثهم بلا زيادة ولا نقصان، لما قبِل كلام شاخت في هذا، إذ إنه من المؤكد أنه كلَّما كثر افتراض الكذب وكثر عدد الرجال المتهمين بالتواطئ على الكذب، ازدادت هشاشة السردية.

وأضرب مثالا عن المنكِر بالمستشرق *موتسكي* الذي صرَّح بأن "هذه الأنواع من الوضع ليست إلا تخيُّلات، إذ لا دلالة على أنه -أي نظام الإسناد- نظام عام نمت من خلاله الأسانيد، كما أن افتراض الوضع يشبه أن يكون مصطنعًا في بعض الأحوال، خصوصًا عندما يفترض أنَّ عددًا كبيرًا من الرواة والمصنفين في كتب الحديث قد مروا بالمراحل نفسها من الوضع".[٢] ولهذا فإنه تبنى السردية التراثية، ثم ذكر ما يمكن التعبير عنه بأنَّ واقع الرواية والرجال والجرح والتعديل وكتب الرواية والتواريخ تثبت أنها وقائع حقيقيّة ثابتة متقاطعة ومترادفة وليست بعشوائية، كما أنها سابقة على تاريخ الوضع الذي يدعيه شاخت، بما يعني أن المدار لا يمكن أن يكون واضع الحديث بالتأكيد.[٣]

ولكن هل لهذه النظرية مستند في أقوال النقاد كسابقاتها؟ وهل تنبه المحدثون إلى حالات يقوم فيها التلامذة بإسقاط أسماء شيوخهم من الأسانيد بغية تجويده لدفع تهمة تفرد الشيخ، أو لإبعاده عن الإسناد إن كان مجروحا؟ في واقع الأمر نعم، فإن هذه المسألة عند المحدثين هي من صور التدليس التي تسمى تدليس إسقاط اسم شيخ الراوي، فالمحدثون نبهوا إلى أن بعضا من الرواة كان يفعل ذلك. فالمؤامرة التي يفترضها شاخت بين التلامذة وشيوخهم هي كذلك مما نبه إليه المحدثون في أبواب العلل

---

(١) (Cook, Early Muslim Dogma)، ص١١٦.

(٢) (Motzki, The Collection Of The Quran)، ص٢٧.

(٣) (Motzki, The Collection Of The Quran)، ص٢١-٣٠. وأيضاً له: (Dating Muslim Tradition) مجلة أرابيكا، مجلد٥٢، عدد٢، ص٢٤٠. ومثله أيضًا فينك الذي أقر بالسردية التراثية. فينك، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٣١-١٣٦.

والتدليس، والتدليس هو الإيهام، وهو منطبق على الحالة المذكورة، كما أنه يعم أحوالا أخرى تعرف في مظانها، وهذا أيضا يفتح باب احتمال وقوع شاخت في الاستدعاء.

وجواب موتسكي مع ما ذكرتُ، يغني عن سرد منهج المحدثين الكلي في انتقاء الروايات وتوثيقها، وتوثيق حملتها بالجرح والتعديل، وتمييز من وقع في التدليس منهم، بل وبالمبالغة في دراسة أحوالهم ومروياتهم، وتوظيفهم علوم التاريخ والجغرافية في التحقق من لقاءات الرواة وسماع بعضهم من بعض.

المبحث الثالث: سردية شاخت؛ فجوات مفتوحة وثغرات واسعة

ترك شاخت في سرديته إشكالات وأسئلة مفتوحة لم يجب عليها أو تناقضت أجوبته عليها، فاختلف تلامذته في الإجابة عنها أو في ترجيح مقصوده منها، وأتوقف عند اثنتين منها فيما يأتي:

أولًا: تأريخ الحديث وزمان وضعه، وتأريخ الفتنة

لا يتضح تمامًا من خلال نصوص شاخت وقت وضع الحديث أو ما أسماه "تأريخ الحديث" ومن هو الواضع الأول له، أهو الراوي المشترك مدار الحديث، أمِ المصنِّف الذي نشر الحديث وذكر اسم المدار في مدونته؟ فالذي يَظهَر من نظرية المدار، أن الواضع هو الراوي مدار الحديث، وأن تأريخ الحديث وزمان وضعه هو زمان روايته للحديث أو زمان وفاته إن لم يُعرف تاريخ تحديثه بدقة. وقد صرح شاخت بأنَّ أوَّل *ظهورٍ* لاسم المدار يعني تحديد تاريخ وضع الحديث، والإشكال في هذا الظهور أنه يكون في الكتب التي تلي الرواية، وعليه سيكون التأريخ بالكتب لا بالمدار.[1] وهذا ما فهمه موتسكي إذ قال: "قصدُ شاخت بتحديد وضع الحديث، هو أوَّلُ ظهور لمتن الحديث في كتب الحديث".[2] والأمر يسهل فيما إذا كان المدار هو المصنف نفسه كعبد الرزاق الصنعاني، أمَّا لو كان بين المدار والمصنف عدة طبقات، فالإشكال يظلُّ قائما، ولا نصل إلى تحديد واضع الحديث.

ويتصل بهذا الأمر أيضًا اختلاف شاخت مع تلامذته في تحديد زمان الفتنة التي كانت سببَ ظهور الوضع من جهةٍ، وسببَ توجه العلماء إلى نقد الرجال ودراسة الأسانيد من جهة ثانية. وسعي شاخت لإثبات تأخر زمان الفتنة وزمان التدقيق هذا، إنما كان ليبرهن على أن معظم السنن الفقهية قد تم تمريرها قبل بدء المحدثين باعتماد الأسانيد وتتبع أحوال الرواة. وذلك اعتمادا على مقولة ابن

---

[1] إبد، في شاخت، ص١٧٥. وانظر الحمودي، ص١٥٩.

[2] (Motzki)، ص٣٠.

سيرين "لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا لنا سموا لنا رجالكم"،[1] فحددها بعام ١٢٦هـ، أي بمقتل الوليد بن يزيد في منتصف القرن الثاني الهجري. والشائع لدى أهل السنة أن الفتنة هي مقتل عثمان عام ٣٥هـ، وهذا يعني أن عنايتهم بالأسانيد ونقد الرجال كانت عناية مبكرة وسابقة للزمن الذي يدعيه، لكنه لم يقبل بهذه النتيجة، ولذلك فإنَّه كان مضطرا لإنكار هذا الخبر عن ابن سيرين، لأنه لا يتناسب مع دعواه، فوفاة ابن سيرين عام ١١٠هـ، أي قبل الفتنة التي يدعيها بـ ١٦ سنة، لذلك كان مضطرا لإنكار صدوره عنه.

وعليه فإنَّنا إذ أثبتنا أن الفتنة سابقة على ما ذكر، وأن العلماء تنبهوا للأسانيد قبل الزمان الذي تمسك به، وأن كتابة الأحاديث بله الحفظ الشفهي كان منذ الجيل الأول، أي قبل الفترة التي يزعم شاخت بأن الأسانيد وضعت فيها،[2] فإنه يدل على خلل كبير في منهجيته، على أن هذه الثغرات حملت مستشرقين سوى شاخت أن يبحثوا في تاريخ الفتنة وأن يرجعوه إلى الخلف وأن يقرُّوا بصحة حديث ابن سيرين، في تناقضات واضحة بينهم توضح عمق الإشكال الذي أوردناه.

ثانيًا: نقل السردية إلى غير مجال أحاديث الأحكام

خصَّص شاخت سرديته لأحاديث الأحكام، وذلك من حيث الدافع الذي حمل الفقهاء على وضع أسانيد الأحاديث الفقهية، ومن حيث مصادره التي اعتمدها ونتائجه التي خَلص إليها، إلا أنه قد جرى الاختلاف في مدى صلاحية سرديتِه للتطبيق خارج حقل أحاديث الأحكام، فالأصل في تلك الدعوى أن تكون مختصة بما ذكر، لولا أنه أشار عرَضًا[3] إلى إمكان اعتماد سرديته في تفسير الوضع في الحقول المعرفية الأخرى غير أحاديث الأحكام.

إلا أن النقل المذكور يحتاج إلى بناء أركان السَّردية ومسوِّغاتها من جديد، بحيث تتناسب مع الحقل الجديد، لأن كلام شاخت جاء في سياق البحث في أسباب وضع أحاديث الأحكام، وأنها وردت في إطار الحِجاج الفقهي بين المحدثين والفقهاء، ولكن هل يصح اعتماد المسوغات هذه في السير والعقائد وغيرها، لا يبدو الأمر بهذه السهولة، ولهذا فإن تلامذته اختلفوا في جدوى وفي صلاحية هذا النقل، فرفض *وات* في كتابه محمد في مكة تطبيق النظرية على أحاديث السيرة، وأما *كوك* فقد جازف

---

[1] أخرجه مسلم في المقدمة، باب في أن الإسناد من الدين، ١٥/٢.

[2] أفرد العتر في منهج النقد مبحثا مستقلا لإثبات ذلك، ص٤٦٠. ويمكن الرجوع إلى كتاب سزكين مصادر البخاري لمناقشة المصادر والصحف المكتوبة في ذلك العصر.

[3] (The Origins)، ص١٧٥. ويرى موتسكي بأن شاخت صرَّح بهذا ولم يشر فحسب، ولكن نصوص شاخت لا تؤيده في رأيه.

بتطبيقها على أحاديث العقائد والفرق الإسلامية، خصوصاً في فهم المرجئة الذين حاولوا تحسين مذهبهم بالأحاديث الملفقة، ليتماشى مع الاتجاه السني العام كما زعم.

على أن انتقاء شاخت أحاديث الفقهاء ميدانًا تطبيقيًا لدراسته، قد سهَّل عليه الأمر، إذ لا يخفى أن المحدثين قد انتقدوا الفقهاء في قضايا عديدة، منها:

-عدم تمرُّسِهم بعلوم الحديث عمومًا، ومنه ترجيحات خاصة بهم، لم يقبلها المحدثون أهل الصنعة، كالعمل بالمرسل والضعيف في أحوال معينة.[١]

-تساهلهم في رواية المتون بالمعنى واختصارها، ثم وقوع بعضهم في الخلط بين ألفاظ الأحاديث وألفاظ قواعدهم الفقهية، فكان من ألفاظ المحدثين في النقد قولهم عن الحديث "يشبه كلام الفقهاء".

-وقوع بعض من سُمُّوا بالفقهاء من غير أهل الورع، في وضع الأحاديث حقيقةً، لتأييد المذهب الفقهي، ولكن لم نجد المحدثين يعترضون على الفقهاء بعدم احتجاجهم بالسنة قبل ذلك.[٢]

وهنا لابد من الإشارة إلى وقوع بعض الدارسين في نوع من أنواع التعميم الذي لم يقصده شاخت نفسه في ظاهر الأمر، وهو نقض السنة كلها بسرديته، فدعواه مختصة بأحاديث الأحكام فحسب. وشاخت لم يذكر رأيه في أحاديث التفسير والأذكار والإحسان والغزوات مما لا يتصل بالأحكام الشرعية من الأبواب، فهل لديه سرديةٌ مختلفة، أم سينقلها إلى تلك الحقول، أم سيقبل بسردية المحدثين؟!

المبحث الرابع: سردية شاخت؛ الإشكاليَّات الكلية

في هذا المبحث أحاول جمع الاعتراضات الجزئية التي مرت في الدراسة، وأصل من خلالها إلى قضايا كلية في نقد شاخت، أختصرها في نقاط خمس هي الآتية:

---

[١] وكان من منهج النووي في شرح أحاديث الأحكام من صحيح مسلم أن يعقبها بذكر الأحاديث المشتهرة لدى الفقهاء، والتي لا تصح.

[٢] وللأعظمي هنا نقاشات نظرية مهمة، ص٨٧-٨٩. وأخرى تطبيقية ص٩٥-١٠٤.

١- عدم الإتيان بأية ملاحظة نقدية لم ينبه عليها المحدثون في كتب التعليل

بل إن النقدات والمصطلحات المذكورة عنده لها مقابل دقيق عند المحدثين، وهو الأمر الذي ما دفعنا للتساؤل عن قصدية ذلك الأمر بما أسميناه منهج الاستدعاء عنده، بمعنى اتجاهه إلى استخراج المصطلحات النقدية الاصطلاحية عند المحدثين وإيجاد بدائلها في نظريته عمدا، بما يجعل السؤال عن كون ملاحظاته مبنيَّة على ملاحظات قدَّمها المحدثون في سياق الأسانيد المعلولة والأحاديث المردودة، سؤالا مشروعا.[1]

وقد سبق أنه وقع بنوعين من الخلل أثناء استنساخه كلام المحدثين:

الأول: قصوره عن فهم تلك المصطلحات في مواضع معينة، فهو يمثِّل بعدة أحاديث يصفها بأنها من الأفراد، ودليله فيها قول أحد المحدثين تفرد بهذا الحديث فلان أو مداره على فلان، ولم يتنبه أن الحديث هو مصطلح فني استقر على رواية الصحابي للمتن، وأما رواية غيره فهي حديث جديد.

والثاني: تقصيره في استقراء قواعد المحدثين في الحديث المعلول ولعلَّها تفيد نظريته بأكثر مما تنبه إليه هو، كما سبق في نظرية إسناد العوائل وأنها جزء من مسألة كبرى ناقشها المحدثون تحت عنوان سلوك الجادة، والتي تشمل الأسانيد العائلية والطرق المشتهرة.

٢- الخلط بين عملية الجمع والرواية، وبين عملية التصحيح والانتقاء

كان غائبا تمامًا عن سردية شاخت التمييز بين هاتين المرحلتين من مراحل عمل منظومة الحديث الشريف ألا وهما عملية جمع الأحاديث والروايات والأسانيد وبناء المدونة الحديثية الشاملة، وبين عملية تصحيح هذه الأحاديث والأسانيد وتصفيتها بمناخل المحدثين الدقيقة، وهذا جزء من الإشكال، تمامه في الإشكال الآتي.

فالأمثلة التي اختارها شاخت تنطبق على المدونة الحديثية الكلية قبل عملية تصفيتها ونخلها، وتنطبق على جميع الرواة في كتب الرجال، لا الثقات العدول الضابطين منهم، وهذا إشكال منهجي مهم يصدر عمن يتجاهل أن المحدثين جمعوا كل الأحاديث وكل الأسانيد وكل الرواة الصحيح من ذلك والضعيف لأغراض كثيرة أوضحناها، فكيف له أن يوجه سهام نقده إلى روايات لم يحكم عليها

---

[1] يعالج بكر كوزوديشلي هذه المسألة بعينها في دراسة مستقلة منشورة في كتاب نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين، عمان: دار أروقة، ص٢١٤ وما بعدها.

بالصحة بعد، بل هي مادة خام للعمل الحديثي، وبنسبة بسيطة يعلمها المشتغلون في هذا الفن يتبين مدى صحة عمل شاخت، إذ الأرجح أن عدة المرويات التي وصلتنا بجميع أشكالها حتى الموضوعة تقع بين /٥٠-٧٠/ ألف رواية، والأرجح أن الصحيح منها بين /٣-٥/ آلاف.[١]

وفي الرجال أيضًا نقل الانتقادات الواردة على الروَّاة جميعا دون التمييز بين الثقات والضعفاء، ثم استخلص من ذلك نظرياته، ونسَّق منها سرديته الكبرى التي خلص فيها إلى أن الأحاديث الفقهية كلها مكذوبة بلا استثناء.

ومن وجهة نظر منهجية بحتة، فإن منهج الاستقراء التام والنخل الدقيق الذي اتبعه المحدثون، مقدَّمٌ على منهج الاستقراء الناقص الذي اتبعه شاخت، والذي يعتمد العينة المنتقاة المنحازة، والذي سيصل به إلى أحكام كلية تعتمد التعميم المردود.

٣- الاعتماد على مدونات الرواية الحديثية دون مدونات الإعلال والنقد، والميل إلى مدونات الحديث الضعيف والمتروكين من الرجال عند التنظير والتمثيل

يُتوقع بحسب المنطق العلمي أن شاخت اتجه إلى أحاديث قد حكم عليها المحدثون بالصحة، فأخضعها لدراساته وسرديته، فأثبت هو بطلانها، إلا أن الذي صنعه شاخت مختلِفٌ عن ذلك، إذ إنه اتجه إلى الأحاديث الشاذة والمنتقدة عند المحدثين، فانتقى أحاديثه منها وحدها، ثمَّ أدرجها في أبحاثه على أنها أحاديث أنموذجية تكشف منهج النقد عند المحدثين، كما صرَّح بذلك موتسكي والحمودي.[٢] وعلى أي حال، فإن صنيعه هذا، لنتيجة طبيعية لسرديته الانتقائية، ومنهجه المنتقد في استخراج أركانها وتفاصيلها.

---

[١] قال ابن حجر في النكت، ص٩٩٢: "ذكر أبو جعفر محمد بن الحسين في كتاب "التمييز" له، عن شعبة والثوري وأحمد وغيرهم: أن جملة الأحاديث المسندة عن النبي أربعة آلاف وأربعمئة حديث". وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم، ص٩: "عن أبي داود، قال: نظرت في الحديث المسند فإذا هو أربعة آلاف حديث". والمقصود بالمُسند: الحديث المتصل الصحيح. ويرى الإمام الشافعي أن عدة أحاديث الأحكام الصحيحة حوالي خمسمئة حديث. انظر البيهقي، مناقب الشافعي، ٩١٥/١. ويمكن العودة إلى أعمال الشيخ صالح الشامي في جمع الأحاديث كلها وانتقاء ما صح من متونها.

[٢] صرَّح بذلك موتسكي، والحمودي ص١٤٠، وذكر بأن هذا الانحراف المنهجي قد انتقل إلى أتباع شاخت أيضا فإنهم كلما أرادوا أن يمثلوا لقواعدهم، لجؤوا إلى "الأحاديث الضعيفة والموضوعة". ولعل هذا التعبير الذي اعتمدناه أولى مما ذكره الأعظمي بأنها "حالات شاذة تم تعميمها على سائر الأحاديث". وإلى قريب من هذه النتيجة وصل عبد القادر شريف في أطروحته للدكتوراه، ص٣، وفيها انتقد شاخت ورفض نتيجته التي عمم فيها رفض كل الأحاديث النبوية،

ولنا بعد ذلك أن نقول إن أقصى ما يمكنه أن تصل إليه سردية شاخت في ميدان الروايات، إنما هو تفسير نشأة نوعٍ من أنواع الحديث في المدونة الحديثية، ألا وهو الحديث المعلول، أو الضعيف والموضوع، وكذلك لها أن تفسر طبقةً واحدةً من طبقات الرواة، ألا وهي طبقة المجروحين منهم فحسب فجميع المدارات لديه من الوضاعين، وكأنه بذلك أحلَّ الفرع والمستثنى محلَّ الأصل، إلا أنه تفسير يقتصر على جوانب معينة من جوانب الحديث المعلول والرواة المجروحين، بخلاف قواعد المحدثين فهي الأشمل والأدق في نخل هذه المرويات وانتقاء ما لم يثبت منها، وتمييز أوهام الرواة وردّها، بمنهج علمي دقيق، يستبعد الرواة والمدارات الضعفاء فحسب، والمرويات المعلولة فقط، وتقرُّ بالمقابل بوجود الأسانيد السليمة الصحيحة كما تقر بوجود الضعيفة، وتقر بوجود المدار الضعيف وكذلك الثقة، أما التعميم الذي ذكره شاخت فإنه يستند إلى استقراء ناقص أنتج قضية كلية لا تصح.

ومن الجليّ لنا أن الأدوات التي اعتمدها المحدثون أسبق وأعمق بمراحل مما اعتمده شاخت في سرديته إن صيَّرناها إلى تفسير الحديث المعلول فحسب، وذلك أنهم أرفقوا مدونة الأحاديث الصحيحة بمدونة الإعلال وأسباب التضعيف، فكانت أسباب القبول والرد عندهم علمية وواضحة ودقيقة.

٤- المجازفة في اتهام أجيال متتالية بالتورُّط والتآمر بالكذب على نبيها

سبق القول بأن سردية شاخت لا تستقيم له إلا باتهام جيل تامّ من الرواة، هم الجيل الثالث أبناء القرن الثاني الهجري، بأنهم اتفقوا على وضع أحاديث في الأحكام لفقوها وأسندوها إلى النبي أو صحابته الكرام، وقد جازف بهذه الاتهامات من غير أدلة صلبة كافية لتؤسس دعوى كهذه. ولو أنه سدد سهام نقده لأحد الرواة أو لمجموعة منهم، لجاز له ذلك ولأمكن لنا مناقشته في دعواه وتقويمها بحسب الأدلة التي يعرضها.

أما وأنه قد اتهم جيلا كاملا بالتواطؤ على الكذب رغم تباعدهم في الزمان والمكان، ورغم كونهم من أعيان علماء الأمة الذين كُتِبَ في ديانتهم وعدالتهم الكلام الكثير،[1] فإن هذا يؤثر سلبًا في سرديته

وقال: "يمكن لنا قبول نتيجة شاخت على نصف الأحاديث النبوية الفقهية على الأقل"، ويبدو لنا أن مقصودَه الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

[1] من الأئمة المتهمين بالوضع عنده الإمام الأوزاعي وابن عُيينة وسفيان الثوري وأيوب وآخرون!! رضي الله عنهم أجمعين. انظر الأعظمي، ص٩٦.

هو، لا في هذا الجيل بأكمله. وهذا خلافًا لِمَا صنعه أئمة الحديث من إفراد آلاف الصفحات في سرد تواريخ البلاد والرجال، وما ورد فيهم من مثالب أو فضائل، حتى إنهم سجلوا جميع ما قد يفيد في سبر الرواية الحديثية من تفاصيل، فأخرجوا من مجاميع الرواةِ الثِّقاتِ: الرواةَ المجاهيلَ والمتهمين في الخلق والعدالة، أو في الضبط والحفظ، ولم يُدخلوا إلا من عُرِف، واجتاز اختبارات عديدة في حفظه واستقامته.

ولم يقفوا عند ذلك، بل نقدوا رواية الثقات أيضا خشية وقوعهم بالوهم ولو كان يسيرًا، كل ذلك من خلال عملية استقراء تامة، وموازنات متتابعة بين المرويات، فإذا ما جاءتهم الرواية بإسناد فرد، ولو من ثقة، توقفوا عندها، وأعملوا فيها القرائن لترجيح قبولها أو ردِّها، على اختلافٍ في مناهجهم. وهذا هو المنهج الصحيح الذي يتعامل مع جيل بأكمله على أن فيه الصالح والطالح، والعالم والمتعلم، والذاكر والناسي، بخلاف موقف التعميم المستغرَب.

ولهذا فإن ألفريد غيوم قال في هذا الخصوص، بأنه سيقبل بنظرية شاخت على أنها أحد أوجه رواية الحديث لا غير، إذ إنه من المبالغ فيه أن نفترض أن كل حديث منسوب إلى النبي الأصل فيه أنه مكذوب،[١] فماذا لو عرف بأن شاخت يتهم كل مدارات أسانيدها بأنهم رواة كذبة، وأن تلامذتهم وتلامذة تلامذتهم جميعا كذبة متواطئون معهم؟! وأما عن قبوله نظرية شاخت على أنه أحد أوجه رواية الحديث، فهذا ما نوافق عليه تماما لأنه يعود إلى افتراضنا السابق بأن شاخت إذ توجه إلى تفسير نشأة أحاديث الأحكام، فسَّر لنا أنواعا من الحديث المعلول، ونشأة الحديث الموضوع، وقدم في هذا قواعد وأدوات هي أضعف بكثير من أدوات المحدثين في تمييز المردود، أي أنَّ الوجه المقصود في كلام غيوم، إنما هو الأحاديث الضعيفة المعلولة المكذوبة فحسب، وهذا ما استقر عليه موتسكي إذ قال: "الوضع موجود، ولكن ليس بحسب تخيُّلات شاخت".[٢]

٥- إثبات أن منهجه بالموازنة بين كتابين في علوم الحديث أوتواريخ الرجال هو منهج لا يتناسب مع خصوصية هذا العلم

وقد استخدمه في عدة مواضع استخدامًا مختلفا عن نظرية السكوت عن الدليل، وهو منهج مردود لخصوصياتٍ في علم الحديث، أهمها أنه لم يدَّع أحدٌ من المصنِّفين والمؤلفين أنه جمع السنن كلها في مصنفه، بل هي مسموعاتهم فحسب كما صرَّحوا، وهم متفاوتون في ذلك، فضلًا عن أنهم

---

[١] (Guillaume, Review Of: "The Origins Of Muhammedan Jurisprudence)، ١٦/ ١٧٦.

[٢] الحمودي، ص٦٥.

اختلفوا في شروط كتبهم ومناهج تأليفها، وقد توسعنا بذلك في نقد نظرية النمو العكسي من المبحث الثاني.

وأمثِّل لما سبق بهذا المثال الذي أورده الأعظمي وهو حديث أن ابن مسعود لم يسجد للتلاوة في سورة ص، جاء به شاخت وعارضه بحديث عن أبي حنيفة أنه روى أن حماد وابن عيينة رويا عن ابن عباس أنه سجد فيها. فقال: هذا يعني أنَّه قد تم اختلاق حديث ابن عباس للمناكفة المذهبية. فاعترض الأعظمي بأنه ليصح القول لشاخت يجب عليه إثبات أنَّ ابن مسعود لم تفته سنة، ثم إنَّ ابن عيينة مكيٌّ، فكيف يضع حديثا للعراقيين؟ وما أدلة أن ابن عيينة وحماد وأيوب وضاعون؟! أي أنه لا يكفي السكوت عن الدليل.

وبهذا نُتِمُّ الاعتراضات الكلية على منهج شاخت وسرديته، ليتضح من خلال جميع مسائل الدراسة حجم التفوق الكبير للسردية التراثية التي صاغاها علماء الحديث عبر أجيال متتالية وسنوات متباعدة في نقد السنن والأحاديث وتمييز صحيحها من ضعيفها ومكذوبها.

الخاتمة والنتائج

اتجهت هذه الدراسة إلى مناقشة كليات السردية دون الولوج في الجزئيات والأمثلة الحديثية التي أوردها شاخت، وقد كفانا مؤنة نقاشها الباحثون قبلنا. ولعل النتائج التفصيلية لهذه الدراسة قد سلفت في المبحث الأخير، فلهذا فضلت في الخاتمة الوقوف عند الأفكار والنتائج الكلية للدراسة، وأهمها ما يأتي:

أهمية سردية شاخت أنها استطاعت تقديم منهج مغاير لمنهج المحدثين، وأن لها أركان تمتلك التماسك النظري المطلوب لها، وأنه أراد أن يصوب سهام نقده لمنهج نقد الإسناد نفسه، فراح يبحث عن الثغرات التي تنقض السردية التراثية، وخلُص إلى أنها ملفقة عبر المدارات وتلامذتهم، وصرَّح هو وتلامذته بأن علماء الحديث بعدهم كانوا إما متواطئين مع المدارات وإما كانوا مجموعة من البسطاء إذ لم يتنبهوا لهذه الكذبة الكبيرة التي حصلت على مرأى عيونهم، ولم يثبتوها في كتب الجرح والتعديل وأحوال الرجال.

كما يُلاحَظ أن تلامذة شاخت قد اشتغلوا على نظريته بتحسينها أو بردم فجواتها، كما ذكرنا في أنواع المدار، وتوسيع مفهوم العوائل إلى المعمرين، وفي نشر الإسناد، بما يشير إلى أنهم تلقَّوها بالقبول

أولًا مع إدراكهم ثانيًا لِعيوبها ومَواطن نقصانها، وعليه فحقيقة الرجل عندهم، ليس على تلك الصورة المهولة التي تصور له.

يؤكد هذا كون مفاصل نظريته منثورة في كتب العلل والنقد، وأنه لم يأت بجديد في الانتقادات، وأنه كان يستمد المصطلح الحديثي ويضفي عليه أفكاره وظلالها، أي أن الدراسة ترجح القول بأن كثير من المفاهيم الاستشراقية النقدية لديه قد تم له استدعاءها من علم علل الحديث، ثم ألبست لبوس الاستشراق ونقلت من حيز المعلول إلى التعميم على السنة. كما أن تعامل شاخت كان مع جانب واحد من جوانب الحديث ألا وهو الحديث المعلول، بما يجعل اقتصاره على كتب الحديث والرواية أمرا مخلا في المنهجية فلابد من أن يتعامل مع كتب العلل والنقد أيضا.

بذلك يمكن لنا دعوى تغير مجال سرديته من أحاديث الأحكام كما ادعى إلى الأحاديث الضعيفة كما صنع، وبذلك تكون السردية قد فقدت ميدانها الأصلي وهو الأحاديث الصحيحة، فقدت بذلك كثيرًا من قيمتها التفسيرية والعلمية. وهذا يجعل التساؤل عن كونه نقل أقوال المحدثين هذه في الحديث المعلول واعتمدها في نقده الحديث عبر سلسلة من الإشكالات المنهجية تساؤلا مشروعا. وهذا فضلا عن كون منهج المحدثين أوسع وأدق في نقد الأحاديث المعلولة مما ذكره هو، وتُعرف قيمة أي سردية أو منهج من مطابقتها للحقيقة والواقع المطلق، أو من خلال قدرتها التفسيرية وإحاطتها بتفاصيل المسألة المدروسة، وقد ظهر الفارق بين النظرية.

الدراسة الخامسة

اتجاهات تأويل عقوبة قطع يد السارق، بين الفقه الإسلامي والنظر الحداثي

تمهيد

ينطلق البحث من تصنيف معيَّن لأنساق تأويل العقوبات الإسلامية هو التصنيف الآتي، نسق النظر الفقهي التراثي، ونسق النظر الحداثي المعاصر، ويندرج النسق الحداثي تحت اتجاهين رئيسين في مقاربة التشريع الجنائي والعقوبات الإسلامية، هما الاتجاه التأويلي المقاصدي،[1] والاتجاه التأويلي اللغوي، وتحت كل اتجاه يوجد مساقات أضيق وأدق، إلا أنهما يشتركان بالإيمان بالقرآن الكريم وبأنه كتاب الله الصالح لكل زمان ومكان، ولا يقولان بتاريخانية نصوصه وتعطيلها بمجملها، وهو ما أفردت هذه الدراسة لمناقشته، وأما من يقول بالتاريخانية المطلقة من العلمانيين، فليست مناقشتهم من حدود الدراسة.

وقد كثرت الدراسات التي تناولت العقوبات الإسلامية باعتبارها ما زالت تحافظ على العقوبات البدنية التي تضاءل اللجوء إليها في الأزمنة الحديثة، وتكاد تلغى في معظم دساتير العالم، بما فتح أبوابًا واسعة من النقاشات التي تجادل في تأصيل العقوبات الإسلامية وإمكانية الالتزام بها وتثبيتها في الدساتير الإسلامية، أو تأويلها والعدول عن العمل بها، ويمكن تصنيف هذه الدراسات بحسب الأنساق الآتية:

أولاً: الكتب الإسلامية التي تعتمد الرؤية الفقهية التراثية، والتي تقر بالعقوبات البدنية وتفضلها على العقوبات الحديثة، وأهم هذه الدراسات دراسة أبي زهرة الجريمة والعقوبة، وعبد القادر عودة في التشريع الجنائي الإسلامي، ومحمد سليم العوا في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ودراسات كثيرة معاصرة منها دراسة معتز الخطيب، منهجية الوسائل والمقاصد في الاجتهاد الإسلامي، وحسني عبد الحميد، بدائل العقوبات السالبة للحرية في الشريعة الإسلامية، وأحمد إدريس الطعان، المدخل المقاصدي والمناورة العلمانية، وكذلك دراستي الموسومة بالعقوبات التي استقلت بتشريعها السنة النبوية.

---

[1] الأصح لغةً في النسبة أن تكون إلى مفرد، فالنسبة إلى مقاصد: مقصدي لا مقاصدي، لكن المجمع اللغوي أجاز النسبة للجمع في أحوال معينة، لعل هذا السياق هو أحدها.

ثانياً: الكتب التي تتجه إلى تأويل العقوبات الإسلامية وتبديلها، من خلال النظر المقاصدي، باختيار عقوبات مختلفة عن التي وردت في النص القرآني ولكن على شرط أن تحقق مقاصدها، وأهمها كتاب عبد الله العلايلي أين الخطأ، ورجاء جارودي، الإسلام الحي، ومحمد عابد الجابري، وجهة نظر، وحسين أحمد أمين في حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة.

ثالثاً: الكتب التي تعتمد النقاش التأويلي، والتي تنطلق من اللغة في تأويل معاني القطع والنفي وغيرها لمعانٍ مستحدثة تخرج عن الفهم المتوارث لمعاني هذه الألفاظ، ومن أهم تلك الدراسات كتاب محمد شحرور نحو أصول جديدة، ومحمد حبش العقوبات الجسديَّة وكرامة الإنسان، وسامر إسلامبولي قطع يد السارق لا يعني بترها.

رابعاً: الكتب المتهجمة التي تكتفي بتسليط النقد على العقوبات الإسلامية لا على أرضية معرفية إسلامية، وهي لا تعنينا بحال في هذه الدراسة، فأما النوع الأول فمنه سينطلق هذا البحث بهدف أن يناقش كلًّا من الاتجاهين الثاني والثالث، ولا أعلم دراسة مخصصة قد نحت هذا النحو، والله نسأل التوفيق والسداد.

المبحث الأول: الاتجاه التأويلي المقاصدي

أعرض في هذا المبحث للنسق الفقهي التراثي، والنسق الحداثي، ثم أتوقف عند أهم مقولاتهما ومسالكهما، ثم أخضع ذلك للنقد والمناقشة.

المطلب الأول: النسق الفقهي التر اثي، مسالكه ومقاصده

أولاً: مسالك تعليل العقوبات وبيان مقاصدها

درس الفقهاء مقاصد العقوبات بأنواعها الحدود والتعازير في أكثر من موضع، منها ما إذا كانت العقوبات من المسائل المعللة أو التعبدية، وإذا ما كانت تقبل القياس. ولقد اختلفت أقوالهم في الأخذ بالقياس في الحدود والكفارات خلافا للتعازير التي أجروا القياس فيها، وتحرير موضع النزاع هو في تعليل العقوبات، فمن رأى أنّ العقوبات معللةُ المعاني -وهم جمهور الفقهاء- أجاز فيها القياس، ومن

رآها تعبديةً -وهم الحنفية- ألحقها بالعِبادات ومنع فيها القياس.[1] وهناك من رأى أن العقوبات أصلها معلَّل، ومقاديرها ووسائلها تعبدية.[2]

والمدخل الأصولي المذكور تأتي من أنه إذا قلنا بأن العقوبات تعبدية لأخرجناها من باب التعليل والقياس وأغلقنا إمكان النظر المقاصدي فيها، سواء من جهة تخفيفها أو الزيادة عليها، أو من جهة تبديل آلاتها ووسائلها.

ولو قلنا بأنها معللة، فسيُطرح علينا سؤال آخر للنقاش، هو الآتي: ما المقصد الأعلى للعقوبات الإسلامية، وما الفرق الأصولي بين المقاصد والوسائل، وكيف سيكون توظيف المقاصد في تأويل العقوبات؟

والذي يترجح لدينا أن العقوبات ومقاديرها وأدواتها تعبدية لا تقبل القياس والتعليل، وهو اختيار الحنفية وما رجحه الشيخ أبو زهرة،[3] وذلك لخطورتها واتصالها بحيوات الناس وأبدانهم، ولأنه معهودُ الشريعة في التعامل مع المقادير المنصوصة، كالأنصبة والمواريث وغيرها.

ولهذا فإن الحنفية لا يقبلون بأن *عليًا* رضي الله عنه قاس حد الشرب على القذف، بل إنهم يرون موجب الحد هو إجماع الصحابة التالي له المستندُ على المصلحة، وهم وسائر الفقهاء أيضا لا يخرجون عن النص القرآني في نوع العقوبة ووسيلتها وفي مقاديرها، بل ويوجبون آلتها في بعض الأحيان كالسيف في القود، زيادة في التمسك بالنصوص.[4]

إلا أن الذي سأسير عليه في البحث هو متابعة من قال بتعليل العقوبات وإخضاعها للمقاصد، وذلك ليتم لنا مناقشة المسألة من جميع جوانبها، وكذلك لأن الحنفية وهم القائلون بتعبدية العقوبات، قد درسوا مقصدها العام كما يتجلى في مسألة الزواجر الآتية.

---

[1] شرح مختصر الروضة، الطوفي، (٤٥٢/٣). الإحكام، الآمدي، (٦٥/٤). إرشاد الفحول، الشوكاني، (١٤٤/٢).

[2] البحر المحيط، الزركشي، (٨٧/٤).

[3] العقوبة، له، (ص١٦٨-١٧١). وله كلام مهم في إحالة قول الشافعية إلى الحنفية، أورده في سياق ترجيحه رأي الحنفية في المسألة.

[4] سأناقش في المبحث الثاني تأويلهم النفي بالسجن، لأنه ليس من النظر المقاصدي بل من النظر التأويلي.

ثانيا: المقصد الأسمى للحدود والتعازير والعقوبات

ظهر لدينا من خلال سبر أقوال الأصوليين والفقهاء في المسألة، أنَّ المقصد الذي اتفقوا على إيراده في العقوبات هو مقصد الزجر والردع عمومًا، المتجه إلى الجاني بإنزال الألم البدني عليه بحيث ينتقم منه على جنايته ويشفى صدر من وقعت عليه الجناية، والمتجه إلى المجتمع ككل بحيث يرتدع من يفكر بمثل هذه الجرائم من ذوي النفوس المريضة.

أي أن الزجر هو المقصد الأعلى للحدود والعقوبات، يظهر هذا جليا لدينا، من خلال مسألة *هل الحدود جوابر أو زواجر في الشريعة* التي ناقشها الفقهاء بتوسع، والمراد بكونها زواجر أي أنها شرعت لردع الجناة ومن لفَّ لفَّهم عن الوقوع في الجريمة، إلا أنها ليست ببديل عن العقوبة الأخروية، خلافا لمعنى الجوابر الذي يقصد منه أنها زاجرة في الدنيا وجابرة للإثم في الآخرة، ومن الفقهاء من رجَّح كونها جوابرَ، وهم الجمهور، ومنهم من رجح كونها زواجرَ، وهم الحنفية.[1] وكلا النظرين يقرُّ بأن المقصد الأعلى للعقوبات هو الزجر في الدنيا باعتباره المعنى المشترك بينهما، وباعتبار أن الاختلاف إنما هو في البُعد الأخروي فحسب.[2]

وهو المقصد الذي عبَّر عنه المعاصرون بتعبيرات متنوعة، أشهرها ما قاله *ابن عاشور* في أن مقاصد العقوبات ثلاثة، تأديب الجاني، وزجر غيره، وإرضاء المجني عليه،[3] وألحق *علي حماد* بها حفظ المصالح الأساسية للإنسان، ودرء المفاسد، والرحمة بالمجرم وبالمجتمع بأن يُمنع عن الجريمة وعن تكرارها، وإقامة العدل بين الناس، وتطهير المجرم من الذنوب،[4] وهي تعود إلى المعنى الكلي السابق، وأما ما دون الزجر من المقاصد فهي أمور ثانوية أو حِكَم جزئية لمسائل بعينها، وهذا ما لم يلحظه

---

[1] انظر في هذا: الاستذكار، ابن عبد البر، (١٨٠/٨)، الحاوي الكبير، الماوردي، (٣٣٤/١٣)، الإقناع، الحجاوي، (١٦٢/٤)، البحر الرائق، ابن نجيم، (٥/٣)، فتح القدير، ابن الهمام، (٢١١/٤).

[2] وبين يدينا نصوص كثيرة في هذا الموضوع، منها ما قاله العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام، (١٧/١): الحدود وضعت زجرا عن السيئات. وابن القيم في إعلام الموقعين، (١٢١/٢): لولا عقوبة الجناة لأهلك الناس بعضهم بعضا.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص٢٠٧).

[4] مقاصد العقوبات في الشريعة، (١٤-١٨). وانظر فكرة العقوبات التبعية والتكميلية في الشريعة الإسلامية، حسني الجندي، (ص١١، وما بعدها).

بعض من كتبوا في فلسفة العقوبة الإسلامية، إذ لم يميزوا بين المقصد الأعلى والمقاصد الجزئية، وتعاملوا معها جميعًا على أنها في مرتبة واحدة.[١]

وقد كان هذا المقصد مشتركا بين الثقافات الإنسانية المتنوعة والديانات والأمم المختلفة، كما يظهر من خلال التشابه في أنواع العقوبات وأجناسها ووسائلها في قوانين تلك الحضارات، إذ إن الزجر والألم مرتبط بالعقوبات البدنية أكثر من غيرها، وتتجه معظم العقوبات في تلك العصور إلى العقوبات البدنية،[٢] فهذا ما يوضح لماذا لم يثر أصلا سؤال مشروعية العقوبة ووسائلها وآلاتها في تلك العصور، بل إنه من المعلوم أن التشريع الإسلامي جاء بعقوبات بدنية أخف من التشريعات السابقة عليه.[٣]

إلا أن الذي حصل في *أوربَّة* هو نشوء فلسفات جديدة بدأت تخضع مقصد الردع والانتقام من الجاني للمساءلة والنقد، وقدمت مقاصد وأهداف أخرى للعقوبات عندهم، فناقش جرمي *بنتام* العقوبات البدنية، وفضل عليها عقوبة السجن لعامل الزمن فيها الذي يحمل المجرم على التأمل،[٤] وكذلك *كانط* انتقد التركيز على الجريمة دون شخص الجاني، وحاول أن يجمع بين فكرتي العدالة والمنفعة الاجتماعية.

---

[١] انظر: المقاصد الشرعية للنظام الجنائي، طه فارس، وفيه تكلَّم عن مقاصد القصاص ثم الحدود كل حد بنفسه، إلا أنه وقع في التكرار وفي الخلط بين المقاصد الكلية والحكم الجزئية كما ذكرنا، وأيضا: المقاصد الشرعية للعقوبات الإسلامية، أحمد الجمل.

[٢] كان مقصد العقوبة بحسب *القانون الروماني* هو الإرهاب والانتقام والتشهير. وفي القرن الثامن عشر تكلَّم *روسو* في أن العقوبة لحماية الجماعة من المجرم، ولمنعه من إيذاء غيره. وكذلك برر جرمي *بنتام* العقوبة بمنفعتها للمجتمع. انظر: فلسفة العقوبات في القانون والشرع الإسلامي، علي محمد جعفر، (ص١٣-٤٠). بدائل العقوبات السالبة للحرية في الشريعة الإسلامية، حسني عبد الحميد، (ص٤٧-٤٩). التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة.

[٣] فلسفة العقوبات، علي محمد جعفر، (ص١١١-١١٤).

[٤] وهل يتأتى التأمل بالإرغام عليه؟ على أنَّ أصحاب هذا الاتجاه قد تجاهلوا تماما أن السجن هو عمليا مدرسة للشر ولتعبئة السجناء بالحقد على السلطة ثم على المجتمع، إضافة إلى أن السجن ولطول مدة بقاء السجن فيه فإنه يفتح بابا واسعا لفرض عقوبات بدنية إضافية كالتعذيب والأذى، وهو الأمر الذي يعود على سبب ترجيحهم السجن على العقوبات البدنية بالإبطال.

ثم ظهرت *النظرية العلمية الإيطالية* التي تقدِّم النظر إلى شخصية المجرم لا إلى الجريمة، بحيث تكون العقوبة متناسبة مع دوافعه أو بيئته الاجتماعية، وغرضها إصلاحه أو اتقاء شره،[1] وكان من نتائج ذلك أن انتقل النقاش المقاصدي هذا إلى الأدبيات التشريعية في بلاد المسلمين، بل ووصل إلى قانون الدولة العثمانية كما سأشرح لاحقًا، وتوالى بعدئذٍ ظهور كتابات جديدة تناقش المقصد الأعلى للعقوبات الشرعية، وتضيف إليه مقاصد أخرى أو تستبدلها به.

أذكرُ منهم *ابن عاشور*، والذي اقتُبست نصوصه في هذا ممن جاء بعده بحروفها، وقد ذكر بأنَّه لا يجوز أن تكون الزواجر والعقوبات إلا إصلاحاً لحال الناس، ولا يجوز أن تخرج من الإصلاح إلى النكاية فحسب.[2] أي أنه يقبل بمقاصدي الزجر والإصلاح معا، خلافاً لآخرين يرون أن الإصلاح مقصد شرعي، دون الزجر والتأديب.[3]

إلا أنه وبخصوص عقوبة قطع يد السارق، رغم رجحان جانب الزجر فيها بما يتضمن ذلك من إصلاح غير مباشر، فإن الفقهاء لم يصدر عنهم ما يشير إلى أنهم في وارد إعادة النظر في فهم هذه العقوبة، أو في وارد تأويلها وحملها على غير ظاهرها، لأنهم ينطلقون من النصوص والثوابت، وهي القرآن والسنة الصحيحة والإجماع، ثم يبحثون في مقاصد تلك الأحكام ومراميها، لا لكي يُحَكِّموا المقاصد عليها فيعارضوا ظاهرها وجليّها، بل لقضايا معرفية كلية كما نبه الشاطبي في مقدماته، أو للترجيح بين الفهوم المتعددة، أو ليقيسوا أحكامها على القضايا والجرائم التي لم ترد فيها النصوص، فيختاروا لها من العقوبات ما يحقق المقصد الذي اختير لأقرب الجنايات إليها، كما فعل عليٌّ رضي الله عنه في قياسه عقوبة الشرب على عقوبة القذف.

وفي عقوبة السارق إذا ثبتت عليه الجناية الكاملة فإنه تقطع يده بحكم الآية الكريمة {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا} [المائدة: ٣٨]، والمقصود بالقطع هو الفصل والإبانة الكاملة، وهذا ما استقرَّ عليه إجماع الأمة والمذاهب المعتبرة، وما شهد له الأحاديث النبوية الصحيحة التي لا تقبل التأويل، وأذكر منها على سبيل التنويع في المضمون لا على سبيل الحصر:

---

[1] بدائل العقوبات السالبة للحرية، حسني عبد الحميد، (ص٤٩).

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص٣٣٧). وسار على طريقه الكثيرون.

[3] بدائل العقوبات السالبة للحرية، حسني عبد الحميد، (ص٦٦). المؤيدات التشريعية نظرية العقوبات، عبد العزيز الخياط، (ص٣٨)، رغم أنهما يقران بالزجر مقصدا، وكأن الشدة اللفظية للانتقام لديه تؤثر في معنى الردع والزجر. فالقانونيين يذكرون بأن عنصر الألم الذي يرتبط بالعقوبات البدنية هو مظهر من مظاهر الانتقام من الجاني، وإرهاب الآخرين، وتحذيرهم من مغبة ملاقاة المصير نفسه. فلسفة العقوبات، علي محمد جعفر، (ص١١١).

(١) أحاديث الأمر بتنفيذ قطع يد السارق، ومنها حديث قطع يد فاطمة المخزومية كما في صحيح مسلم (١٦٨٨): "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا. ثُمَّ أَمَرَ بِتِلْكَ الْمَرْأَةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقُطِعَتْ يَدُهَا"، وفي رواية في طبقات ابن سعد (٥٠٣٨) "فخرجت تقطر يدها دمًا". وكذلك حديث سارق رداء صفوان بن أمية، في (الموطأ ٣٠٨٦)، (وأبي داود ٤٣٩٤) "فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُقْطَعَ يَدُهُ".

(٢) أحاديث في تحديد أوصاف القطع، ككونه من المفصل، كما في البيهقي (١٧٣٤٥) "قَطَعَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- سَارِقًا مِنَ الْمِفْصَلِ". ومنه قراءة ابن مسعود في البيهقي (١٧٣٤٢) "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا". وهي رغم ورود أحاديث أخرى تحدد مكانا آخر للقطع، فهي أحاديث مرجوحة لا تصل إلى حدِّ الاضطراب الذي يوجب التوقف، وهي بمجموعها صريحة في أن القطع يصرف إلى معناه الحقيقي.

(٣) أحاديث العفو عن أنواع معينة من السرقات، كما في الترمذي (١٤٤٨) "لَيْسَ عَلَى خَائِنٍ وَلَا مُنْتَهِبٍ وَلَا مُخْتَلِسٍ قَطْعٌ". والنسائي (٤٩٧٥) "لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثَرٍ".

(٤) أحاديث التشهير بالسارق بتعليق يده على رقبته بعد قطعها كما في أحمد (٢٣٩٤٦)، وأبي داود (٤٤١١) "أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَارِقٍ، فَقُطِعَتْ يَدُهُ، ثُمَّ أَمَرَ بِهَا، فَعُلِّقَتْ فِي عُنُقِهِ". وقد ثبت من فعل علي عند ابن أبي شيبة (٥/ ٥٦١).

(٥) أحاديث قطع رجل السارق ثم يده الأخرى إن عاد إلى السرقة، كما في الدارقطني (٣٣٩٢)، "إِذَا سَرَقَ السَّارِقُ، فَاقْطَعُوا يَدَهُ، فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوا رِجْلَهُ، فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوا يَدَهُ، فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوا رِجْلَهُ". وللحديث شواهد كثيرة.

وبقطع النظر عن صحة بعض من هذه الأحاديث بأفرادها، وعن اختلاف العلماء في إعمالها بدقائقها، فإن المعنى الجامع المشترك بينها، هو أن القطع الوارد في الآية هو القطع الحقيقي بفصل اليد على الجسد، وأن المقصد من تلك العقوبة بزجر السارق متحقق في القطع، وأن هذا هو ما استقر عليه العمل من العهد النبوي بلا منازع.

المطلب الثاني: النسق الحداثي المعاصر، مقولاته ورجالاته

ظهرت في بلاد المسلمين عدة دعوات في منتصف القرن الأخير يمكن وصف رجالاتها بأصحاب النظر الحداثي المعاصر،[1] دعَوا إلى إعادة النظر في العقوبات البدنية، وبالخصوص عقوبة قطع يد السارق، مستندين إلى مفهوم التعليل والمقاصد لدى الفقهاء، ومستجيبين للطرح الغربي الحديث لمسألة العقوبات الإصلاحية. ويمكن إجمال أفكارهم بالنقطتين الآتيتين:

الأولى، إن للعقوبات الإسلامية مقاصد وأغراضًا، في مقدمتها الإصلاح وتحقيق العدالة، ويلي ذلك الزجر والردع، ثم إنهم يدعون بأن العقوبات البدنية إنما تتمحض للزجر لا للإصلاح، خلافا للعقوبات الغربية الحديثة التي اعتنت بإصلاح حال الجاني قبل زجره، وتعاملت معه على أنه مريض يجب علاجه لا عقابه.

الثانية، باقتراح العقوبة التي تجمع الزجر مع الإصلاح، والإصرار عليها في جميع سياقات انتقاد العقوبات البدنية، ألا وهي عقوبة السجن الإصلاحي، الذي يخلو من نواقص العقوبة البدنية ويتفوق عليها بمزايا لا تجتمع فيها.[2]

وهم في ذلك على نوعين، فبعضهم ذوي خلفيات تراثية، وآخرون ذوي خلفيات علمانية، فأما <u>التراثيون</u>، فأذكر منهم الشيخ *عبد الله العلايلي* من لبنان، (ت١٩٩٦)، إذ يقول بأن العقوبات المنصوصة، ليست مقصودة بأعيانها حرفيا، بل بغاياتها.. وغايتها الردع الحاسم، فكل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها.[3]

وأيضا الشيخ *حسن الترابي* من السودان، (ت٢٠١٦)، الذي يرى أن الفهم الصحيح للعقوبات في الإسلام يجعلنا نمتنع عن تنفيذ قطع يد السارق ورجم للزاني وصلب للمحارب وغيرها، فالقراءة العميقة لروح الإسلام وتجدده، تسمح بإعادة كتابة قانون عصري للعقوبات يردع الجناة بأساليب

---

[1] بمعنى أنه النظر الذي يسعى للجمع بين نسقي التراث والحداثة الغربية، وهو أولى من تسميتهم بالإصلاحيين فحسب رغم أن بعضهم يقع في منزلة بين الإصلاح والحداثة، أو بخلطهم من العلمانيين في بوتقة واحدة، والله أعلم.

[2] وهم يتوسعون في ذكر مزايا عقوبة السجن، ولكن ما مدى إمكان إصلاح أعداد السجناء الهائلة كمليوني سجين في أمريكا وحدها الآن، فهل هو إصلاح أم تدمير نفسي مادي للإنسان؟ فدعوات الإصلاح لا مكان لها في واقع السجون الحالية.

[3] أين الخطأ، (ص٧٢).

أكثر تحضراً وعصرانية، وأعلن تأييده لتحويل العقاب من التعذيب الجسدي بالقطع والجلد والرجم إلى عقوبات إصلاحية تنسجم مع الحضارة الحديثة وتنسجم أولا مع روح الإسلام.[١]

وأيضا الدكتور *محمد حبش* من سوريا، الذي أفرد للموضوع كتابا بحياله استدل فيه بالمقاصد في وجوب تطوير آلة العقاب، وذلك لأن الشريعة معللة المقاصد ومعقولة الأحكام والمعاني، فغاية الشريعة والحدود إقامة العدالة فهذا هو المراد، أما آلة الحد فينبغي أن تستجيب لتطور الحياة. وذكر بأن العقوبات البدنية كلها آليات لمعاقبة الجاني وليست مرادة لذاتها، وإنما يراد منها تحقيق الهدف المنشود، وهو القضاء على الجريمة وتحقيق الأمن، وذلك يتحقق بكل سبيل ممكن.[٢]

وأما ذوي الخلفيات العلمانية، فإنهم يناقشون المسألة من وجهة تاريخانية من حيث المدخل،[٣] وتؤول في النهاية إلى المقاصد، أذكر منهم *رجاء جارودي* من فرنسا، (ت٢٠١٢)، الذي يقول بتاريخية كل أحكام الشريعة ويمثل لهذا بأحكام الحدود والقصاص فيرى أنها جاءت خاصة بشعب وهم العرب، حيث كانت عادة الثأر تشكل قاعدة اجتماعية، فجاء القرآن ملائما لهذه العادة، وبما أن تطبيق هذه الأحكام ليس هدفا بحد ذاته، فلا يمكننا فرضها بحذافيرها على الأجيال القادمة.[٤]

وأيضًا *حسين أحمد أمين* من مصر، (ت٢٠١٤)، الذي يرى أن عقوبة القطع تاريخية تناسب ذلك العصر فقط، إذ كثرت فيه السرقات بما أوجب على النبي أن يعمل على إنهاء هذا الحال، فالعقوبة بالقطع مناسبة للحال المذكور، وأما بعد ذلك فلجأ الفقهاء لإيراد شروط وقيود عجيبة تفقد العقوبة معناها بكثرة الاستثناءات الواردة عليها، وبما يفقدها معنى الزجر،[٥] ثم يفسر ذلك برغبة الفقهاء بتجنب تطبيق الآية، ثم انتقدهم بأنهم جانبوا الصواب بترك ظاهر النص، ولكن الموقف الرجولي هو الأخذ بروح الإسلام لا الالتزام بأحكام معينة متناثرة.[٦]

---

[١] الموقع الرسمي لمحمد حبش، مقال: الترابي... بين الدين والسياسة.

[٢] العقوبات الجسدية وكرامة الإنسان، (ص٣٤، ١١٩).

[٣] فمن كان منهم يصل إلى القول بتاريخانية النص القرآني كله، فالنقاش بيننا سيكون حول النبوة وحاكمية الكتاب على مدى العصور، وهذا ما لا يدخل في حدود البحث، وأما النقاش فسيكون مع من يرى تاريخية بعض الأحكام في الكتاب الكريم.

[٤] الإسلام الحي، (ص٥١، ٥٦).

[٥] هذه شبهة مستقلة سأعالجها في آخر مسألة من المبحث الأول.

[٦] حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة، (ص٥١، ٥٥-٥٩).

ويكرر الفكرة *محمد عابد الجابري* من المغرب، (ت٢٠١٠) إذ يناقش بأن الأصل هو الانطلاق من مقصد اللفظ لا ظاهره، ثم يناقش حد القطع بما ذكره أمين[١] وبأن المجتمع البدوي المتنقل كان يعاقب السارق بقطع اليد لاستحالة السجن بسبب التنقل، ولأنه يعطل إمكانية تكرار السرقة، ويضع علامة على السارق فيعرف، وهذه المصلحة اعتبرها الإسلام وأدرج القطع في دائرة عقوباته، إلا أن الظروف قد تغيرت، وأصبح ممكنا السجن وتعطيل إمكان السرقة، فوجب أن يدور الحكم الشرعي معها، لكي تساير الشريعة التطور، وتكون قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان.[٢]

ولم يتنبه الحداثيون إلى أن هذه الشروط إنما هي نوع من التأويل المضاف إلى آية عقوبة السارق، تتجه إلى تأويل وصف السارق والسرقة، بحيث لا يتم الوصف بهذه الجريمة إلا على من ارتكب أشد أنواعها سوءا ممن يمكن وصف جريمته بالسرقة التامة، خلافا للحداثيين الذين يريدون توجيه التأويل إلى العقوبة نفسها مع التوسع في إلصاق تهمة السرقة حتى بمن لم يتورط بالجريمة الكاملة منها كمن كان له شبهة ملك أو شبهة في الحرز أو شبهة حاجة وغير ذلك. ثم إنهم بعد انتقاد العقوبة البدنية وتأكيدهم على عدم صلاحيتها للبشرية اليوم، فإنهم يقترحون بديلًا عن هذه العقوبة هو السجن، وهو عقوبة إشكالية جدا كما سيأتي.

المطلب الثالث: النسق الحداثي، وإشكالية الخلط والمجازفة

نتوقف في هذا المطلب عند أهم الإشكاليات التي وقع فيها النسق المقاصدي الحداثي، وهي أمران: الخلط والمجازفة، كما سيأتي.

أولاً: الخلط بين المقاصد والوسائل، والغلط في توظيف المقاصد

أول ما يؤخذ على دعاة الكلام المقاصدي أنهم لم يحرروا محل النزاع بدقة في المسألة، ولم يتنبهوا إلى أن مقاصد العقوبات لا خلاف فيها بينهم وبين الخلفاء سواء قلنا بأنها الزجر أو الإصلاح، وإنما نقطة الخلاف هي في وسائل تحقيق هذه المقاصد أهي من الثوابت أم من المتغيرات. ولقد جاء النص بتحديد وسيلة تحقيق هذا المقصد بأنها قطع يد السارق أو جلد الزاني غير المحصن وغير ذلك، وقد اختلف الأصوليون في الوسائل المنصوصة أهي تعبدية أم متغيرة؟ وهل تأخذ حكم مقاصدها فلا

---

[١] كتاب الجابري مطبوع عام ١٩٩٢، فهو متأخرٌ عن كتاب حسين أحمد الذي كُتبت مقدمته ١٩٨٤.

[٢] وجهة نظر، (ص٥٧–٦٠).

تبَدَّل، أم يطرأ عليها التغيير ما دامت تحفظ مقاصدها؟ وهذه الأسئلة من البحوث الدقيقة التي قلما تنبه إليها الباحثون.[1]

فما هي الضوابط التي تميز بين الوسائل الثوابت التعبدية، والوسائل المتغيرات المعللة؟

إن الوسائل تتراوح بين التعليل والتعبد، فالوسائل المنصوص عليها في الشريعة في العبادات إنما يؤتى بها كما هي، فالوضوء والتيمم وسيلة الصلاة أو شرطها، ولا تتأتى الصلاة بغيره، والصلاة نفسها مع الصوم والحج وغيره وسيلة العلاقة بين العبد وربه، ولا يتأتى هذا المقصد بغير هذه الوسائل. وأما في القضايا الأخرى كالجهاد وإعداد العدة فإن النص القرآني ذكر المقصد والوسيلة وعلل ذلك إذ فتح باب الاعتماد على الوسائل الأخرى فقال: {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ} [الأنفال:٦٠]، فالمقصد -وهو حفظ الدين والأرض بردع العدو- يتحقق برباط الخيل وهو الوسيلة المذكورة، وبغيرها من الوسائل التي تتطور بحسب الأعراف والأزمنة، والإشكال هو في المنطقة الواقعة بين هذين الطرفين، ومنها الحدود والعقوبات، فإن المقصد الأعلى للحدود يمكن الجدال في كونه الردع أو تحقيق الأمن الاجتماعي أو شفاء الصدور وغيره كما سبق، ولكن الوسيلة بالقصاص أو القطع أو الجلد، هل هي من المعلل أو التعبدي؟

الأصل أن الوسائل المنصوص عليها في الكتاب والسنة أن تكون مقصودة لذاتها، خصوصًا إن جاءت مصحوبة بالمقادير الدقيقة التي تفيد ثبوتها والتعبد بها إلا إن صَرَفَها دليلٌ إلى التعليل،[2] فحفظ الدِّين والإيمان يمكن بالصلوات والصيام وغيرها من الوسائل المنصوص عليها، ويمكن

---

[1] قال الشاطبي: "تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوسل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار"، وقال أيضًا: "الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قُصِدَ بها أُمُورٌ أُخَرُ هي معانيها، وهي المصالح التي شُرِعَتْ لأجلها". الموافقات، (٣٥٣/٢، ١٢٠/٣).

وقال ابن القيم: "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها". إعلام الموقعين، (١٠٨/٣، ١٣٠). وقال ابن عاشور في مبحث الوسائل: "هو مبحثٌ مهمٌّ لم يَفِ المتقدمون بما يستحقه من التفصيل والتدقيق، واقتصروا منه على ما يرادف المسألة الملقبة بسدّ الذرائع". وأحيل هنا إلى دراسة معتز الخطيب في مجلة إسلامية المعرفة بعنوان: منهجية المقاصد والوسائل في الاجتهاد الفقهي. فهي متخصصة في الموضوع المذكور.

[2] ولدينا نص عن الشاطبي فيما إذا لم يدرك دليل التعليل: "لم يكن بد من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع، وهو معنى التعبد؛ ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب، وأجرى على طريقة السلف الصالح". الموافقات، (٥١٩/٢).

بغيرها، ولكن باب التوسع فيه مغلق، وكذلك الغاية من الزواج دوام النسل وهذا ممكن بالمساكنة، وممكن في زواج المسلمة من مشرك، ويتحقق بشكل أسرع لو كان التعدد غير مقيد بأربع، ولكنه لا يصح بحال لكون الوسائل المنصوص عليها تعبدية.

كما لابدَّ من التمييز بين الوسيلة وبين الآلة، فالآلة معلَّلة عند معظم الفقهاء، كما في عقوبة القصاص، فمقصدها العدالة والزجر وشفاء صدور المغدورين، ووسيلتها الإعدام، وآلتها السيف، ولم يتمسك بهذه الآلة سوى الحنفية فحسب، وكذلك الأمر في السرقة، فوسيلة تحقيق مقصد الزجر فيها هي القطع، وآلتها هي السيف وتكون بغيره، وهذا ليس موضع النزاع. ومنه حديث البخاري (٣٠٧٥) ومسلم (١٩٦٨)، عن رافع بن خديج رضي الله عنه، أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن التذكية، أتكون بغير المُدى؟ وكأنه ظنَّ الآلة وهي المدية تعبدية، فأرشده النبي إلى أن الآلة معللة هنا فقال: "ما أنهَرَ الدمَ، وذُكِر اسمُ الله فكُلْ، ليس السنَّ والظِّفر".

وهذا يعني أنه **لا يجوز تبديل الوسيلة** المنصوص عليها في القرآن، ولا يجوز الزيادة ولا النقصان على مقدارها ما دامت الجريمة قد استجمعت شروط إقامتها، فالوسيلة والمقدار المذكور هو مقصود بعينه ليحقق زجرا مقصودا بعينه، أي أنه حكم له مقصد، وليس وسيلة متغيرة لمقصد، إذ إنَّ الزجر يتحقق بكثير من العقوبات، وبمقادير أكثر مما ذكر في القرآن أحيانًا وبمقادير أقل في أحيانٍ أخرى، فلماذا تم اختيار هذه الوسيلة بذلك المقدار دون غيره؟

فالسرقة والزنا يزجر عنهما بالقتل أكثر من القطع أو الجلد، فلماذا خفضت عقوبتها عن الإعدام، ولماذا اختير القطع للسرقة وقُدِّر بالمعصم من اليمنى، واختير الجلد للزنا وقُدِّر بمئة لغير المحصن، وقُدِّر بثمانين في القذف، بل ولماذا ذكرت أصناف هذه العقوبات أصلا في القرآن كأحكام المواريث، ولم تترك للاجتهاد الإنساني كأحكام الإمامة؟ فهذا يعني أنَّ الحد المذكور هو حكم له مقصد، فلا مدخل للاجتهاد بتغييره حسب تطور الأعراف أو سواها، ولا يجوز أن يعود المقصد على حكمه بالإبطال، كما لا يجوز أصلًا للعلة المستنبطة أن تعود على حكمها بالإبطال.

هذا فضلا عن أن الحبس بعينه قد ورد في القرآن بصيغة {فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ} (النساء:١٥)، أي أن العقوبة معروفة في العصر النبوي وممكنة، وليس كما يدَعي الجابري على سبيل المثال، ولكنها آية مؤولة أو منسوخة بالعقوبات البدنية كما هو معلوم.

وقد استقر **الإجماع العملي والنظري** زمن النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته ومن جاء بعد ذلك على أن الحدود إنما تقام بالوسائل المنصوص عليها، ولم تخضع هذه الوسائل لأي حالة تأويل أو

تبديل، فالمقاصد لا تعارض السنن ولا الاجماع. وهناك تساهلٌ مستغرب عند أصحاب الاتجاه المقاصدي في ردِّ السنن والإجماع وعدم اعتبارهما، وهذا ما لا يصح بحال.[١] ولكن ما مقصود الفقهاء من الكلام في مقاصد الأحكام الشرعية والعقوبات؟

إن من ذهب من الفقهاء إلى أن العقوبات معللة، كان يقصد بذلك شيئا مختلفا عما يريده روَّاد النسق الحداثي المذكورين، وهو إمكان نقل هذه العقوبات لجرائم أخرى تعزيرية أو لم يرد فيها نص على الوسيلة أو المقدار، ولكنها تشترك مع الأصلية بالعلة. وعلى هذا يُحمل قياس عليٍّ رضي الله عنه عقوبة الشرب على القذف[٢] -على قول من صحَّح ذلك-، أو إمكان إيقاف العقوبة في الحالات التي لم يتحقق فيها وجود العلة.

ويلزم المقاصديين أن يقولوا بالزيادة على العقوبة إن لم تحقق الزجر الكافي في بيئة أو زمن معين، فيقولوا بقتل السارق لا قطع يده مثلا، وهذا ما لم تقبله المنظومة الفقهية التراثية، بأن توقَّفت عند الحدود المذكورة في القرآن فلم تبدل فيها ولم تزد عليها فقطعت السبيل على التزيد في الحدود،[٣] إلا أن الذي بين يدينا من كلامهم هو في استبدال السجن بالعقوبات البدنية فحسب، وكذلك يلزم من كلامهم إسقاط الشريعة برمتها على أنها وسائل لمقاصد كبيرة، ومن السهل القول بأن هذه المقاصد تكون بتشريعات أخرى بقطع النظر عن المفاضلة، فما الذي سيتبقى من الشريعة عندئذٍ.

فالأصل إذن هو الالتزام بالوسيلة المنصوص عليها، والخروج عن ذلك هو النادر والاستثناء، الذي قلما يحصل في الشريعة إلا مع التعليل المباشر الصريح للمقصد، وعلى أي حال فإنه لو حدث

---

[١] يقول محمد الغزالي: "هناك حقائق مسلمة في الشريعة لم يثر الخلاف في فهمها ولا في العمل بها طوال القرون التي خلت، ولا مكان للرأي في زيادتها أو نقصها، ومحاولة نقض هذه المسلمات أو الشغب عليها فتنة كبيرة وشر مستطير، وذلك معنى الإجماع وسر الشناعة في الخروج عليه"، هذا ديننا، (ص٢٠٦). ويقول يوسف القرضاوي: "إنَّ هذه المواضع الإجماعية في فقهنا، هي التي تجسد الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة، وتحفظها من عوامل التشتت والفرقة". الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، (ص٣٦).

[٢] سبق بيان رأي الحنفية في ذلك، وكذلك فإنه من الممكن أن يقول إن عقوبة الشرب تعزيريةٌ أصلًا، أو أن يقال بأنها حدية غير مبينة الآلة والمقدار، أو بأنها حدية وبالجلد ولكن غير معينة المقدار، أو بأنها مقدرة بأربعين جلدة أو بثمانين أو بينهما، ولكل قول مما سبق قائل في المذاهب الفقهية، وهذا يعني بأن القياس فيها جائز عندئذ.

[٣] إلا في استثناءات معينة جرى عليها الخلاف أصلًا، وقد درست في أبواب السياسة الشرعية وجواز القتل تعزيرًا.

شك فيما بين الإلحاق إلى الأصل والنادر، فإضافته للغالب أولى، وهو الذي نص عليه العز بن عبد السلام، والقرافي، وابن دقيق العيد، والشاطبي، وابن عاشور في هذا الموضع وأمثاله.[1]

وهنا أستعير ما خَلُص إليه *أحمد الطعان* من أنَّ كلام العلمانيين في المقاصد صار التفافاً على الشريعة وتعطيلا للدين كله،[2] وأيضًا ما ذكرته *بنت الشاطئ* في وصفها أمثال هذه الاتجاهات بأنها تفسيرات عصرية للقرآن، غير الذي بينه الإسلام، وبأنها نغمة جديدة خلابة، وسبيل لتحريف القرآن وتأويله،[3] فأقوله أيضا عن الحداثيين في هذا السياق، سواءٌ منهم ذووا الخلفيات التراثية أم العلمانية.

وهذا أيضا يوضح مقدار التأثر بالفلسفة الجنائية الغربية كما أسلفتُ، وبكونها دعاوى مصدرها تلك المنظومة الغربية لا المنظومة الفقهية التراثية، وهو ما صرَّح به *عزيز العظمة* بأن تأثير الغرب هو السبب في رفض بعض الأحكام الإسلامية كالحدود،[4] *وأحمد الريسوني* من كون العقوبات البدنية المعمول بها في الشريعة الإسلامية غير مُعتمَدة لدى الدول الغربية المتقدمة، بما جعلها في نظر أهلها عقوبات مستهجنة ومستنكرة، إلى درجة أصبح معها عسيراً على كثيرٍ من المسلمين -ومن مثقفيهم خاصة- استساغتها.[5]

تطور التشريع الجنائي أثناء الحكم العثماني

يجري على ألسنة بعض أصحاب النظر المقاصدي أن الخلافة العثمانية في مرحلة التنظيمات قد أوقفت العمل بالمحاكم الجزائية الشرعية، وألغت بناء على ذلك عقوبة قطع يد السارق. وتأتي أهمية هذه الدعوى من جهة كون الدولة العثمانية تعتمد المنظومة الفقهية أصلا لقانونها المدني والإداري والجزائي، وكونها أوقفت العمل بالحدود فإن هذا يسوّغِ العدول عن العمل بها اليوم.

---

[1] انظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، (٢٤٤/٢). والقرافي، الفروق، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، (٤٣٠/١). وابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، (٣٧٦/٤). وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥هـ، (٢٧-٢٨).

[2] المدخل المقاصدي والمناورة العلمانية، (ص١٨).

[3] القرآن والتفسير العصري، (ص٥-٨). وهو كتاب أفردَتْهُ المؤلفةُ لنقد كتاب "القرآن محاولة لفهم عصري" لمصطفى محمود.

[4] العلمانية تحت المجهر، (ص١٨٩-١٩٠).

[5] الاجتهاد والنص، الواقع المصلحة، (ص٤٧–٤٩).

ولمناقشة هذه الدعوى يجب فهم أن المحاكم العثمانية تُقسم إلى مرحلتين، المرحلة الكلاسيكية التي اشتهر فيها قانون محمد الفاتح والقانوني، والتي كانت تعتمد الشريعة وحدها أصلا لها في الحكم، وتوسعت في ضبط التعازير وتنويعها بين الغرامة المالية والسجن والجلد، وأحالت إلى كتاب *ملا خسرو* درر الحكام، ثم إلى كتاب *إبراهيم الحلبي* ملتقى الأبحر فيما لم يضبط في القوانين.

ومرحلة التنظيمات، التي صدر فيها ثلاثة قوانين قانون ١٨٤٠م، ثم قانون ١٨٥٨م، الذي أنشئت بموجبهما المحاكم النظامية، فسُحبت الدعاوى الجزائية من القضاء الشرعي، ووُصِفا بأنه قد أوقف بهما العمل بالحدود،[1] وهو لا يصح تاريخيا عند التدقيق، إذ إن القانون الصادر قد وُصف أصلا بأنه مستمد من الشريعة فلا يتوقع منها أن يخالفها إذن. إلا أنه وبتأثر من الاتجاهات الغربية في القوانين الجزائية، لم ينص إطلاقا على أي جريمة تتحقق فيها شروط السرقة التامة التي يجب فيها الحد، بل نص على حالات أخرى يجب فيها التعزير كسرقة الزوجة من زوجها، والشريك من شريكه، والموظف من الحكومة، فقام القانون بتحديد العقوبة الملائمة لتلك الجريمة، وهي بالتأكيد أقل من العقوبة الحدية، وأما عن عقوبة السرقة التامة، فإن القانون وإن لم ينص على قطع اليد، فإنه في واقع الأمر قد أحال بشكل غير رسمي إلى كتاب "معيار العدالة"*لحلمي عمر أفندي* الملقب بأبي حنفية الثاني، وفيه النص على تلك العقوبات، في شكلٍ من أشكال عدم التصادم بالقوانين الأوربية آنذاك أو شكل من أشكل التوفيق بين الفلسفة الإسلامية والأوربية.[2]

وعليه فإن التمسك بهذه الحالة التاريخية لا يصح لأصحاب النظر المقاصدي، وليس داخلا في دراستنا تقويم هذه الحالة التاريخية بذاتها، ولكن أردت منها أن أقول: لو كانت مسألة الحدود قد درست لدى الحداثيين تحت بند مدى إمكان تنظيمها -كما فعل العثمانيون- أو إمكان التدرج في إعمالها، باعتبار أن شروطها الموضوعية والاجتماعية والاقتصادية لم تتحقق بعد، لكان له عندنا نقاش آخر. أما أن يكون الطرح الحداثي بأن السجن هو عقوبة تحقق مقاصد الشريعة أكثر من العقوبات البدنية، فهذا بلا ريب مجازفة بعيدة عن الصواب الشرعي والدقة العلمية.

ثانيا: المجازفة في تقديم البديل

يشترك أصحاب الاتجاه المقاصدي في أنهم يسعون إلى استبدال الحبس الإصلاحي بالعقوبات البدنية، وهذه الدعوى تتضمن مسلَّمات عدة، أهمها أن الحبس مشروع في الشريعة الإسلامية، وأن

---

[1] المسألة القانونية بين الشريعة والقانون الوضعي في التراث وتحديات العصر، طارق البشري، (ص٦٢٣).

[2] للتوسع في مناقشات هذه المسألة انظر: (Fıkıh ve Siyaset, Asım Cüneyd Köksal)، ص١٣٧، وما بعدها.

الحبس متفوق على العقوبة البدنية عمومًا من جهة الرحمة والإصلاح بالجاني، وأن مساوئ العقوبات البدنية تعلو محاسنها. وهذه كلها مسلمات لا يمكن لها الثبات إن تعرضت للنقد.

فعقوبة السجن قد أفردْتُ لها دراسة مستقلة تثبت بأنها عقوبة لم ترد في النصوص الأصلية إلا في سياق الذم أو العقوبات المنسوخة، وبأن النبي لم يلجأ إليها إطلاقا، وأن مساوئها هي تعلو محاسنها.[١]

وليس للحداثيين مصدر في إثبات تفوق السجن سوى اشتهار التعامل بها في الغرب وقبوله لها، إلا أن هناك كثير من الدراسات الحديثة، النظرية والميدانية لدى الغربيين أنفسهم ولدينا، تُخضع هذه الدعوى للمساءلة والانتقاد، أهمها ما قام بها *حسني عبد الحميد* الموسومة ببدائل العقوبات السالبة للحرية في الشريعة الإسلامية، إذ أورد فيها أهم سلبيات عقوبة السجن، ونبَّه إلى أن الأصل النظري والواقع الميداني لها هو غلبة جانب للردع والزجر على الإصلاح فيها، ونقل فيها بالأرقام أن السجن القليل المدة سنة فأقل، لا فعالية له في تحقيق الجزاء الجنائي، ولا تكفي لتقديم برامج فعالة للتأهيل والعلاج، بما يشير إلى دعاة عقوبة السجن من العلمانيين لم يطلعوا تمام الاطلاع على هذه الدراسات النقدية الصادرة عن الغرب أنفسهم.[٢]

هذا بالإضافة إلى كونها عقوبة غير شخصية ولا فردية، تتناول أهم ما يتملكه الإنسان وهو وقته وحريته، فتقع على الجاني نفسه وعلى من يعيلهم، وتسرق عمره الذي هو حياته، وتسرق حريته التي هي إنسانيته. ولو قُدِّمت استبيانات لسجناء الحبس المؤبد، في تخييرهم بين الاستمرار في الحبس أو التعرض لعقوبة بدنية ثم الخروج الفوري، لتفوقت في النتائج العقوبات البدنية.[٣]

وأما عن الرحمة بالجاني وإصلاح حاله، فإنها رغم كونها أمرا نسبيا، لا خلاف فيه أصلا، فيبدو أن بوصلته قد انحرفت من المجني عليه إلى الجاني، ومن المصلحة الجماعية إلى الفردية بأسلوب يثير التساؤل والاستغراب. فأما الإصلاح فهو غير مرتبط بالسجن أصلا، بل إن الدراسات تشير إلى أن

---

[١] انظر كتابي العقوبات التي استقلت السنة بتشريعها، (ص٧٧٩-٨١٢)، وفيها مناقشة جميع النصوص التي وردت فيها السجن كعقوبة أصلية وأنها تؤول إلى الحبس على ذمة الاحتياط لا العقاب.

[٢] بدائل العقوبات السالبة للحرية، (ص١٢٢، ١٣٩، ١٤٠)، وذكر فيها نقولًا عن المؤتمر الدولي الأول لعلم العقاب في لندن، ١٩٦٠، وعن الأوجه الإجرامية للتفريد العقابي، عبد الفتاح حفر، (ص٣٠٤).

[٣] ذكر هذه المقترح محمد شحرور في كتابه دراسات إسلامية في الدولة والمجتمع، إلا أن العجيب في الأمر أنه أخضع العقوبة للتأويل بعد عشر سنوات من صدور كتابه المذكور، وسيأتي نقاش رأيه في المبحث الآتي.

السجن صار مكانًا موبوءًا لتعلم الجريمة والتخصص فيها، هذا فضلًا عن كونها لم تحقق الزجر المطلوب لإنقاص حجم الجريمة في المجتمعات.

شروط العقوبات ومبدأ الحدود العليا

بقيت مسألة أثارها العلمانيون أثناء دراستهم لشروط الفقهاء الشديدة والكثيرة لإيقاع الحدود، ودفعهم إياها بأدنى الشبه والظروف المعتبرة،[1] وفسَّروها برغبتهم في تجاوزها والتحرر من تطبقيها، ولم يتنبهوا إلى أن تفسير هذا الموقف ليس كما ذكروا، بل من خلال مفهوم أصلي لدى الفقهاء، هو أن الحدود القرآنية هي الحد الأعلى من العقوبة *للجريمة الكاملة*، وهو أحد أسباب تسميتها بالحدود، فما لم يتحقق فيه شروط الجريمة التامة، فهو غير خاضع لنظرية الحدود بل لنظرية التعازير التي تُرك فيها الباب مفتوحا للاجتهادات والتشريعات الحديثة، وما استجمع هذه الشروط من جرائم فهي خاضعة للحدود أي العقوبة القرآنية.

فالنباش والمختلس والنشال وسارق أموال الشركة والدولة والأقارب، والزانية البغي والزاني المغتصِب،[2] وإن لم يخضعوا لنظرية الحدود، فإنهم خاضعون للتعازير التي يمكن فيها سن التشريعات الشديدة أو الخفيفة، البدنية أو المالية أو غيرها، بحسب ما يراه القضاة والمختصون مناسبا لحال الجريمة، ولا يعني ذلك أبدا عدم تجريمها أو العقاب عليها، ولنا في قانون التعازير العثماني المنبثق عن الشريعة مثال على ذلك.

المبحث الثاني: الاتجاه التأويلي اللغوي

أعرض في هذا المبحث أيضا للنسق الفقهي والحداثي للتأويل اللغوي، ثم أتوقف عند أهم شروطه وأهم نماذجهما، ثم أخضع ذلك للنقد والمناقشة.

---

[1] وهما مما يفاخر الفقهاء المنصفون به، ويوجد في ذلك دراسات عديدة، منها الشبهات المسقطة للحدود، لعقيلة حسين.

[2] انظر حبش، (ص٤٣، ١١٣).

المطلب الأول: التأويل الفقهي التراثي، شروطه ونماذجه

يمكن عد الشروط التي وضعت للعقوبات، مع الانتقال الذي ذكره الحنفية في عقوبة النفي إلى الحبس[١] من أنواع التأويلات التي طرأت على العقوبات الشرعية، فالأصل في مسلك التأويل أنه مقبول ضمن الشروط التي استقر العمل عليها. ويمكن عرض هذه الشروط بالنقاط الآتية:

- الأصل حمل اللفظ على ظاهره، فلا يصار إلى التأويل إلا عند امتناع العمل بظاهر اللفظ.

- أن يكون اللفظ قابلا للتأويل أصلا، فمن الألفاظ ما جاءت الأدلة أو القرائن الداخلية والخارجية على عدم جواز العدول عن العمل بظاهرها.

- أن يستند التأويل إلى دليل صحيح، يسوّغ هذا العدول.

- أن يحتمل اللفظُ المعنى المؤول إليه، فلا يخرج عن أصل اللغة، ولا عن معهود العرب في الخطاب، ولا عن القواعد الكلية في الدين.

- ألا يخالف التأويلُ سياقَ النص ومقاصده، أو أسباب نزوله ومساقاته.[٢]

ويلحق بهذه الاتجاه أيضاً تأويلات الصحابة والفقهاء المندرجة في شروط الجريمة وأوصاف المجرم، ومنها جريمة السرقة، فظاهر النص هو قطع اليد بأكملها، لكلِّ سارقٍ سرق أي مال. ثم خصَّص الفقهاء المال بما بلغ نصابا وكان في حرز ولم يكن فيه شبهة ملك، وحملوا اليد على الرسغ فحسب، وعرَّفوا السارق بمن أخذ مال غيره خفية، وكذلك يلحق به إيقاف العمل بحد السرقة حالة شبهة الجوع والحاجة، كعام المجاعة، أو بحق الجائع الذي يسرق طعامه. أو تعليق القطع حتى تعرض التوبة على السارق -وهنا التوبة بعد رفع أمره إلى الإمام[٣]- فإن تاب سقط الحد عنه.[٤] رغم أن

---

[١] جاء في المبسوط للسرخسي، (١٣٥/٩): "النفي: إما أن يكون المراد نفيه من جميع الأرض، وذلك لا يتحقق ما دام حيا، أو المراد نفيه من بلدته إلى بلدة أخرى وبه لا يحصل المقصود، وهو دفع أذيته عن الناس، أو يكون المراد نفيه عن دار الإسلام إلى دار الحرب، وفيه تعريض له على الردة فعرفنا أن المراد نفيه من جميع الأرض إلى موضع حبسه، فإن المحبوس يسمى خارجا من الدنيا". ثم استدل على ذلك بأشعار وأفعال لبعض الصحابة.

[٢] انظر للتوسع دراسة عبد المجيد السوسرة، ضوابط التأويل عند الأصوليين.

[٣] اشترط الحنفية لقبول توبة السارق أن تكون قبل رفع أمره إلى الإمام، هو قول الحنابلة وبعض المالكية: المبسوط، السرخسي، (١٧٦/٩)، الإنصاف، المرداوي، (٣٠٠/١٠)، كشاف القناع، البهوتي، (١٥٣/٦).

[٤] نقله الرازي في مفاتيح الغيب عن بعض التابعين، (٣٥٢/١١).

الحقيقة اللغوية تشمل جميع ما سبق وغيره أيضاً، ولكنه نوع من العدول عن ظاهر النص بالتخصيص، والتخصيص من جنس التأويل، إلا أنه مستندٌ إلى النصوص والأدلة الشرعية.[1]

المطلب الثاني: التأويل اللغوي الحداثي، مرتكزه ونماذجه

توجه بعض الحداثيين إلى تأويل عقوبة قطع يد السارق من حيث اللغة، عبر تأمل معنى "قطع اليد" نفسه في اللغة وفي السياقات الأخرى من القرآن الكريم، ثم الخروج به عن معناه الحقيقي المفهوم عند جميع فقهاء اللغة والتراث، إلى معنى مبتدع هو قطع يد السارق عن السرقة، أي كفُّها عن الوصول إلى أمتعة الناس وأرزاقهم، ثم ركَّبوا على ذلك نتيجة وهي قولهم: إنما يتحقق هذا بالحبس بأكثر من تحققه بقطع يد السارق، وكذلك هو أقدر على قطع قدرة السراق الذين لا تنطبق عليهم شروط السرقة، عن الاختلاس وغيره، إلا أن المستند الأخير متهافت من جهة أن المختلس وغيره لا تُقطع يده، ولكن لا يطلق سراحه، بل تقدر في حقه العقوبة التعزيرية المناسبة، كما في القانون العثماني وغيره.

ومنطلقهم اللغوي في هذا التأويل هو التميز بين معنى *القطع والبتر*، فالقطع عندهم مجاز ويعني المنع، والبتر حقيقة ويعني الفصل والإبانة، وذكروا بأن القطع قد ورد /٣٢/ مرة في القرآن، كان منها /٢٧/ مرة ليس بمعنى الفصل والإبانة، بل كانت لمعان مجازية أخرى كقطع الطريق والرحم وغيره، بما يزيد من احتمال كون قطع يد السارق قطعا مجازيا، ولهم بعد ذلك في فهم مجاز القطع مسالك ووجهات:

---

[1] هناك تأويلات أخرى أكثر صلة بعقوبة السرقة، منها ما نقله الرازي في تفسيره (٣٥٣/١١) عن بعض العلماء بالتوقف عن العمل بآية القطع، للإجمال الذي رافقها من جهة معنى اليد، والمقصودين بقوله فاقطعوا، والعجيب أن حبش نقل النص عن الرازي على أنه قوله لا أحد الأقوال المذكورة التي أوردها ثم ردها بقول المحققين. وهو إجمال مبيَّنٌ بالسنن فلا يصح التوقف فيه.

وكذلك ما ذكره بعض المعاصرين من اشتراط العود في السارق، أي بتكرار وصف السرقة فيه، لأن قوله سارق على وزن فاعل، لا يتحقق بفعل واحد وإنما يلزم له التكرار، انظر شحرور، نحو أصول جديدة، (ص١٠١) وهو تأويل أو اشتراط لا يخالف ظاهر القرآن، فيمكن أن تفرد له دراسة برأسها توازن الصيغة بباقي الصيغ القرآنية وتعرضها على عمل النبي وصحابته.

وكذلك ما نسبه شحرور (في الموضع السابق) إلى أبي مسلم الأصفهاني من القول بالحبس في معنى القطع، ذكره عنه بلا توثيق، ولم أجده في المصادر، ولعله خلط بين مسألة حبس الزانيات وحبس السارق عنده، فأبو مسلم يقول بحبس السحاقيات.

فبعضهم لا يحصر هذا القطع بالحبس فحسب بل ينتقل بالعقوبة إلى *أي مانع لوظيفة اليد*، منهم *سامر إسلامبولي* الذي يرى أنها تعني منع فاعلية اليد وظيفياً، وجعل السارق يتألم نفسياً من خلال شعوره بالخزي والعار أمام أسرته والمجتمع، ويمثل لهذا بالسجن لمدة معينة، أو بجهاز أو قالب يوضع على اليد فيكفَّ حركتها لمدة من الزمن.[١]

وبعضهم يحصر تأويل القطع *بالحبس*، ولكنهم لا يقدمون على دعوى الحصر هذا أيَّ دليل سوى اعتباراتهم هم، ومنهم *محمد حبش، ومحمد شحرور* الذي يقترح أن يكون القطع هو كفُّ اليد، أو أن يكون قطع اليد هو الحد الأعلى لعقوبة السرقة، كقانون الضربة الثالثة.[٢] فهو في الاقتراح الأول يؤول القطع إلى الحبس، وفي الاقتراح الثاني يؤول السارق إلى من تكرر منه الوقوع بالسرقة، والذي يهمنا مناقشته هنا هو التأويل الأول.

وأما *عبد العزيز فهمي باشا* فهو يرى بأن قطع يد السارق، معناه قطعه عن السرقة *بتوفير العيش الكريم له*،[٣] ومدار هذه التأويلات هو التمييز بين القطع والبتر، وإهمال الأحاديث القولية والتطبيقات النبوية والمشهور من عمل الصحابة في الموضوع، وقد أفردت المسألة الآتية لمناقشة ذلك.[٤]

فهذه أهم دعاوى التأويل المعاصرة، وأهم أفكارها، وسأفرد لمناقشتها المطلبين الآتيين.

المطلب الثالث: التأويل اللغوي الحداثي، والتقوُّل على اللغة

لا شكَّ بأن مادة "قطع" بنفسها، تفيد بالعربية معنى حقيقيًّا وهو الفصل المادي أو البتر كما أسماه الحداثيون، ومعنى مجازيًّا متصلًا به، ولا شكَّ أيضاً أن القرآن جاء بمعنى القطع الحسي في

---

[١] قطع يد السارق لا يعني بترها، سامر إسلامبولي، الاثنين ١٥ يناير ٢٠٠٧.
http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=912

[٢] نحو أصول جديدة، محمد شحرور، (ص١٠٣).

[٣] نقله عنه حسين أحمد أمين في حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة، (ص٤٤، ٥٠). ثم عقب عليه بقوله: إن التفسير التراثي أدق وأفضل من هذه التأويلات الباردة، ولو أراد الله أن يقول ما قالوا لصرح به ولم يترك الأمر خاضعا للتأويلات البعيدة في شأن خطير كهذا. رغم أن حسين نفسه يرى إيقاف حد السرقة من وجهة المقاصد لا التأويل.

[٤] لن أتوقف عند بعض التأويلات التي تؤول القطع بالجرح، بحيث تجرح يد السارق ولا تقطع، أو تقطع يد السارق ثم تعيدها مكانها جراحة، لأن في مناقشة مقولة البتر، غنية عن إعادتها فيها.

مواضع والقطع المجازي في مواضع أخرى، إلا أن المدخل إلى المعنى المراد بقطع اليد، قد أخطأه الحداثيون من وجهين:

الأول: أنهم لم يتنبهوا -وهم من دعاة النظر إلى السياق والسباق ونقد النظر الإفرادي، إلى أنهم تعاملوا مع مادة قطع بذاتها فحسب، وليس مع تركيب "فاقطعوا أيديهما"، وهذا له أثر كبير في فهم المعنى.

الثاني: أنهم لم يتوقفوا عند سؤال يأتي قبل سؤالهم عن مقصود الآية من القطع، ألا وهو ما هو معهود العرب في التعبير عن معنى الفصل والإبانة، أهو القطع أو البتر، وبعبارة أخرى لو كان المعنى المراد قرآنيًا هو الفصل المادي، فكيف سيكون التعبير الإلهي عنه؟

فهذا ما أريد الإجابة عليه معتمدا في ذلك على **معاجم اللغة ومعهود العرب في البيان**.

والذي ظهر من خلال البحث هو الأمور الآتية:

أولها: أن العرب لا تستخدم في الدلالة على معنى قطع اليد وفصلها سوى الفعل قطع، وبين يدينا في ذلك نصوص طويلة، اقتطف منها النصوص الآتية:

ما جاء في ديوان *طرفة* "إذا أتاك المتلمس فاقطع يديه ورجليه وادفنه حياً"،[1] وجاء في سيرة ابن إسحاق "فقطعت قريش يده من بينهم"، وفيه أيضا بيت *لأبي طالب*:

ألم تكُ حَقاً وَقعَة صيْلمِيَّة *** ليُقطع فيها ساعِدٌ ومُقَلَّدُ [2]

وقال *الخليل* بن أحمد عن داء الخُمَال: هو داء يأخُذُ الفَرَس فلا يبرح حتى يُقْطَعَ منه عرق أو يَهْلِك، وكذلك نقل عن الأعشى قوله:

لَمْ تُعَطَّفْ على حُوَارٍ وَلَمْ يَقْطَعْ *** عَبِيدٌ عُرُوقَهَا مِنْ خُمَالِ [3]

---

[1] ديوان طرفة بن العبد، (ص٧).

[2] سيرة ابن إسحاق، (ص١٠٣، ١٦٧).

[3] العين، الخليل بن أحمد، (٤/٢٧٤).

وقال أيضاً: الأَقْطَعُ: المَقْطُوعُ اليدِ، والمُجذِم: الذي يقطَع الأيدِي، والفَصْدُ: قَطعُ العُروق.[1]

ومما جاء في ذلك أبيات في غاية الوضوح في أن العرب لا تستخدم لمعنى الإبانة إلا "قطع اليد"، نقلها أبو تمام عن *عَبد الله بن سَبْرة* الحَرشِيّ، وهو شاعر إسلامي شهد فتوح العراق، وفيها يقول:

وَيْلُ أمّ جارٍ غَداةَ الرَّوعِ فارَقَنِي *** أَهْوِنْ عليّ به إذ بَانَ فانقَطَعا[2]

يُمْنَى يَدَيَّ غَدَتْ مِنّي مُفَارِقَةً *** لَمْ أسْتَطِعْ يَوْمَ خِلْطَاس لَهَا تَبَعَا

فَإنْ يَكُنْ أَطْرَبُونُ الرُّومِ قَطَّعَهَا *** فَقَدْ تَرَكْتُ بِها أَوْصَالُهُ قِطَعَا [3]

وجاء أنَّ أَعيَن بنَ ضُبَيعَة المُجَاشِعِيّ حين اطَّلع على هَودَج *عائشة* رضي الله عنها، قالت له: إليك لعنك الله فقال: والله ما أرى إلا حميراء قالت: هَتَك الله سترك، وقَطع يدَك، وأبدى عورَتَك. فقُتِل بالبصرة، وقُطِعت يَدُه.[4]

وذكر *الطبري* أن موسى عليه السلام، قال: يا بني إسرائيل، من سرق قطعنا يده، ومن افترى جلدناه ثمانين.[5] وذكر *المبرد* أن عبد الله بن جعفر، ما قتل عبد الرحمن بن ملجم فحسب، بل قطع يديه ورجليه، وقال قوم: بل قطع رجليه.[6] وقال *الجاحظ* مشبهاً: كان كسارقٍ ماتَ مِنْ قَطْعِ يَدِه.[7]

وبالمقابل لم نجد بين يدينا من المصادر أن معهود العرب في التعبير عن معنى الإبانة يكون بالبتر أو غيره مما يدعيه الحداثيون، بما يرد دعوى أن الآية جاءت بالقطع لا بالبتر، فالقطع هو التعبير المتعارف.

---

[1] العين، الخليل بن أحمد، (١/١٣٥)، (٦/٩٦)، (٧/١٠٢).

[2] للبيت رواية "بانَ فانصَدَعا".

[3] الوحشيات أو الحماسة الصغرى، أبو تمام، (ص:٢٥).

[4] الفتنة ووقعة الجمل، سيف الضبي، (ص١٧٣).

[5] تاريخ الطبري، (١/٤٤٧).

[6] الكامل، المبرد، (٣/١٤٨).

[7] الحيوان، الجاحظ، (١/٢٠٢). وأيضًا: (٣/١١١)، وانظر: التيجان في ملوك حمير، وهب بن منبه، (ص٨٤)، وتاريخ خليفة بن خياط، (٣٤٦، ٣٧٤)، والمنمق في أخبار قريش، البغدادي، (٦٢، ٨١، ٢٦٦)، والمعارف، ابن قتيبة، (١/١٤٧، ٢٠٥، ٤٠٩، ٥٨٤).

ثانيها: أن البتر لا يأتي في سياق فصل اليد أو الرجل، وأن الغالب على سياقاته هو معنى "النقص" المجازي، ولو جاءت الآية فابتروا أيديهما، لصح القول بأن البتر يغلب عليه المجاز.

ومن ذلك حديث: أَنه نهى عن البُتَيْراءِ؛ هو أَن يُوتِرَ بركعة واحدة، وقيل: هو الذي شرع في ركعتين فأَتم الأُولى وقطع الثانية، وكذلك نُهي عن الخطبة البَتْراء، وفي الحديث: كلُّ أَمْر ذي بال لا يُبدأُ فيه بحمد الله فهو أَبْتَرُ؛ أَي أَقطع. والأَبْتَرُ هو الذي لا عَقِبَ له؛ وبه فُسِّرَ قولهُ تعالى: إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ.

وعلى هذا نصَّ *ابن فارس* في المقاييس فقال: الباء والتاء والراء أصلٌ في القطع قبل أن تتمَّه. ثم قال القاف والطاء والعين أصلٌ يدل على صَرْمٍ وإبانة شيءٍ من شيء. أي أنه يرى أن الأصل في القطع هو القطع التام ومجازا يؤول بغيره، وأن البتر أصله في بعض القطع، ومجازه التمام. وهذا ما ذكره ابن منظور أيضا، فقال البتر: إبانةُ بعض أَجزاء الجِرْمِ من بعضٍ فَصْلاً. فالبعض هو اليد والبدن، والفصل هو إتمام القطع.[1] ولهذا بدأ ثعلب بالقطع في *مجلسه* ثم ثلَّث بالبتر، فقال: "يقال: قطعت يده، وجذمت، وبترت، وبتكت".[2] واختار صاحب المعجم الغني الحديث الذي يهتم بالسياقات والتراكيب أن يعرِّف قَطْع اليَدِ: بفَصْلِهَا مِنْ مَفْصِلِهَا.

ثالثها: وهو الأعجب أن استخدام البتر في هذا السياق هو استخدام معاصر مستحدث، وليس بشائع لدى العرب الأقحاح، فكيف يوجبون أن يُحمل القرآن عليه؟

وأذكر من سياقاته المعاصرة:

ما قاله *المنفلوطي*: "فأسمعوه نص الحكم ثم <u>بتروا يده</u>".[3]

وما قاله *المباركفوري*: "فحمل عليه حمزة بن عبد المطلب، فضربه على عاتقه ضربة **<u>بترت يده</u>** مع كتفه".[4]

---

[1] انظر: مقاييس اللغة لابن فارس، ولسان العرب لابن منظور، مادة "قطع".

[2] مجالس ثعلب، (ص١٠٤).

[3] النظرات، المنفلوطي، (٣٢٥/١).

[4] الرحيق المختوم، (ص: ٢٣٤). ونقله عنه بلفظه الغضبان في المنهج الحركي للسيرة النبوية، (٣٧٥/٢)، وأحمد غلوش في السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني، (ص: ٣٣٨).

والمستغرب أن هذه العبارة وردت لديه ولدى من نقلها عنه على المعنى، أما العبارة الأصلية التي وردت في مغازي *الواقدي* ونهاية الأرب وعيون الأثر، فجاءت بهذا اللفظ: "وَحَمَلَ عَلَيْهِ حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه فضربه بالسيف على كاهله، فقطع يده".[1]

اعتراضان على تخصيص معنى قطع بالحقيقة

الأول: قد يعترض على هذا بقوله {فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ} [يوسف:٣١]، بأنه للجرح والمجاز لا الفصل، والجواب إن هذا الفعل ورد أيضا بمعنى الفصل: {لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ} [الأعراف:١٢٤]، ولكن الدليل السياقي وهو واقع قصة فرعون وقصة يوسف، صرفه عن الحقيقة في الآية الأولى، وأثبت له الحقيقة في الآية الثانية. على أن المسألة ليس في معنى قطع أو قطَّع فحسب، بل في أن معنى الفصل إنما يستخدم فيه القطع لا البتر أو التقطيع في معهود العرب.

الثاني: وهو حديث مسلم (١٠٦٠) أن النبي أعطى أبا سفيان، وصفوان بن أمية وآخرين كل إنسان منهم مائة من الإبل وأعطى عباس بن مرداس دون ذلك، فقال في ذلك أبياتا، لما سمعها رسول الله أتم له مائة. فقد جاء في إحدى رواياتها أن النبي قال: "اذْهَبُوا فَاقْطَعُوا عني لِسَانه، فوادوه حَتَّى رَضِي، فَكَانَ ذَلِك قطع لِسَانه".[2]

فالقطع هنا جاء بالمجاز وهو منعه عن الهجاء بالهدية، وهو اعتراض مهم لولا أمران، الأول أنها زيادة لا تصح على ما جاء في صحيح مسلم، قال العراقي: (وأما زيادة اقطعوا عني لسانه، فليست في شيء من الكتب المشهورة، وذكرها ابن إسحاق في السيرة بغير إسناد).[3]

والثاني، أنها ولو قُبلت على أنها نص صادر عن راو عربي، فحرف الجر "عني" في قوله: اقطعوا عني، رجح المجاز، بالإضافة إلى ورود رواية أخرى لابن سعد صريحة في هذا الشأن، وفيها أن رسول الله قال عندما سمع الأبيات: (لَأَقْطَعَنَّ لِسَانَكَ. وَقَالَ لِبِلالٍ: إِذَا أَمَرْتُكَ أَنْ تَقْطَعَ لِسَانَهُ فَأَعْطِهِ حُلَّةً. ثُمَّ قَالَ: يَا بِلالُ اذْهَبْ بِهِ فَاقْطَعْ لِسَانَهُ. فَأَخَذَ بِلالٌ بِيَدِهِ لِيُذْهِبَ بِهِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيَقْطَعُ لِسَانِي؟ يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ أَيَقْطَعُ لِسَانِي؟ يَا لَلْمُهَاجِرِينَ أَيَقْطَعُ لِسَانِي؟ وَبِلالٌ يَجُرُّهُ. فَلَمَّا أَكْثَرَ قَالَ: إِنَّمَا أَمَرَنِي أَنْ أَكْسُوَكَ حُلَّةً أَقْطَعُ بِهَا لِسَانَكَ)، ووجه الاستشهاد والفهم بهذه الرواية، هو أن هذا الشاعر العربي

---

[1] مغازي الواقدي، (٢٢٦/١). نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري، (٩١/١٧). عيون الأثر، ابن سيد الناس، (١٨/٢).

[2] أصل هذه الرواية كما يقول العراقي هو ابن إسحاق، ولم أجدها عنده بل وجدتها عند ابن هشام (٤٩٤/٣)، وفي الروض الأنف للسهيلي، (٣٥٩/٨)، وفي دلائل النبوة للبيهقي، (١٨٣/٥).

[3] تخريج إحياء علوم الدين للعراقي، (٢٦١٩).

قد فهم الأمر بقطع يده على الحقيقة، وكذلك كان بلال سيفعل لولا توضيح صدر من النبي قبل ذلك بصرفها إلى المجاز.

وهذا يؤكد أن معنى قطع يده ينصرف حقيقة إلى معنى الفصل ولا يؤول إلا بدليل صريح، والأدلة في الآية على عكس ذلك تؤكد المعنى الحقيقي الذي سار عليه النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام وجمهور الأمة وانعقد عليه الإجماع في فهمه، بما يجعل التأويل المذكور تأويلا فاسدا مردودا.

ولو فتحت أبواب التأويل من غير ضوابط لما بقيت دلالة لغوية قائمة على لفظة بعينها، ولتَميَّعت اللغة وسالَت، ولصحت دعاوى موت المؤلف وتاريخية النصوص الدينية، وعليه فما المانع من أن يُسائل أحدُهم الإجماع الفقهي التفسيري في هذا السياق، فيقول وما هو مفهوم السرقة إذن، وما مقصودكم باليد، وما معنى الجزاء والنكال؟! وغير ذلك مما لا ينتهي من الظنون والاحتمالات العقلية.

المطلب الرابع: التأويل اللغوي الحداثي، والتسرُّع في ردِّ الإجماع والسنن

يشترك أصحاب الاتجاه التأويلي اللغوي والمقاصدي بعدم اعتبار الإجماع الذي توالت الأمة عليه دهورا وعصورا، وبالتساهل في ترك السنن الفعلية والأحاديث القولية النبوية فضلا عن أقضية الصحابة والتابعين وما تعنيه من استقرار للأحكام الشرعية ونفي لاحتمال نسخها وتبديلها، وبعدم اعتبار شروط النظر المقاصدي وشروط البحث التأويلي وضوابطهما.

فأحاديث كحديث "لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها" سيقولون فيه إنه خاص ببيت النبوة، وحديث "قطع سارق رداء صفوان أو المرأة المخزومية" لا يصحُّ إذ لا يتصور لأن نبي الرحمة لا يقطع في رداء أو أن صفوان قد عفا عن السارق، وكذلك أن في أحاديث تعليق يد السارق بعنقه بعد قطعها، إمعانا في التشهير به، وأن أحاديث بيان نصاب السرقة وموضع القطع من اليد وغير ذلك مما يتكلم صراحة في القطع الحسي بمعناه المدرك والمعروف. وهذا هو موقفهم أيضا من أحاديث ووقائع كثيرة ذكرت فيها هذه العقوبة على أنها نفذت ووقعت على الجناة.[١] وليس المراد هنا إثبات صحة هذه الوقائع والأحاديث، بقدر ما يُقصد إلى التنبيه إلى مدى سهولة الاتجاه الحداثي في التخلي عن الأحاديث والسنن بهذا المنهج.

---

[١] انظر نماذج عن ذلك في تفسير القرطبي، (٦/١٦٠ وما بعدها).

وهذا لا يعني جمودا وإغلاقًا لباب الاجتهاد، بل إن باب النقد العلمي الموضوعي والاجتهاد العلمي المنضبط بالأصول وبالثوابت العقلية واللغوية والنصية مفتوح على مصراعيه، ولكن ليس على منهج الانطباعات والتأملات المتسرعة التي مثَّلنا لها في هذه الدراسة بالنظر المقاصدي واللغوي.

الخاتمة

يتبدى لنا من خلال ما سبق عدة نتائج، أهمها: أن الاتجاه التأويلي المقاصدي كان بعيدا عن الصواب وعن النسق التراثي وعن المقاصد نفسها، إذ إنه خلط الوسائل بالمقاصد، ثم عد العقوبات من الوسائل المعللة، ولم يتنبه أن العقوبات من الوسائل التعبدية التي تصل إلى رتبة الأحكام المقصودة بذاتها.

المنظومة التشريعية هي أحكام تتغيا بعمومها طائفة من الكليات والأهداف والمقاصد، وعليه تعد بهذا الاعتبار كلها وسائل تفضي إلى تلك المقاصد، والأصل في هذه الأحكام الشرعية الثبات والاحتكام إليها كما وردت، إلا ما استثناه الدليل من وسائل على أنّها متغيِّرة وخاضعة لتطور الزمن والأعراف.

أخضع الجميع آية عقوبة السارق إلى التأويل، وركز الاتجاه التراثي في تأويله على حدود السارق والسرقة، وتوسع في ذكر شروطهما بحيث لا تقع العقوبة إلا على مستحقها وارتكبها لا عن حاجة ولا شبهة ولا ملابسات، في حين ركز الاتجاه الحداثي على تأويل العقوبة نفسها، ولم يتهم كثيرا بالتأويل التراثي الذي يركز على السارق والسرقة، ولكل مأخذٍ، إلا أن مزية التأويل التراثي اقترابه من المعنى المباشر وعدم الخلط بين الوسائل التعبدية والمعللة وتقليل عدد المحكومين بجريمة السرقة التامة مع فتح باب التعزير لمن يقع في السرقة غير التامة، بحيث يحقق توازنا كافيا بين الشروط المذكورة في تحقيق الردع المناسب للجاني ولمن تسول له نفسه بتلك الجناية، في مقابل الاتجاه الحداثي الذي لا يتوانى عن وصف أي جناية بالسرقة، ثم يعاقب عليها بعقوبات أخرى أقل ردعا من القطع كالسجن المؤقت والغرامة البسيطة، أو أكثر سواء منها كالسجن المؤبد الذي يشبه بالموت الحكمي مع معاقبة غير الجاني من أسرته وذويه.

الاتجاه التأويلي اللغوي حاد عن الحق، وعن اللغة، وعن معهود العرب في تأويلاته، بحيث لوى عنق النصوص لتناسب مراميه وغاياته، بل إن اللغة وفهم العرب للعبارات لم يكن إلا على الحقيقة.

اشترك الاتجاه التأويلي اللغوي والمقاصدي في المجازفة بتقديم البديل عن العقوبة البدنية، وهو السجن، إذ ليس فيه أي منفعة للمجتمع أو مصلحة للجاني، بل إنه من أشد العقوبات سوءا كما يدعي المختصون، ولكنه التأثر الشديد بمنظومة القيم والفلسفة الغربية.

اشترك الاتجاهان في التسرع بأمرين واضحين: التسرع برد السنن والأحاديث القولية والفعلية، والتسرع بإنكار الإجماع وما اتفقت عليه الأمة، وهذا لا يكون بمثل أبحاثهم السطحية والتأملية في التشريع.

لو كان طرح الحداثيين في مسألة العقوبات البدنية تحت عنوان إمكان التدرج في إعمالها، استجابة لضرورات العصر، أو لعدم توفر شروطها الموضوعية والاجتماعية والاقتصادية بالشكل الكافي، لكان له نقاش آخر، أما أن يكون طرح بأن السجن هو عقوبة تحقق مقاصد الشريعة بأكثر من العقوبات البدنية المنصوص عليها كما قال المقاصديون، أو بأن المراد بقطع اليد في القرآن هو السجن لا المعنى الظاهر كما قال المؤولون، فهذا ما لا يصح كما خلص إليه البحث.

الفصل الثاني:

الإمام الشاطبي وجهوده في حجية السنة وفهمها

الدراسة الأولى: الإمام الشاطبي وحجية الخبر الآحاد في مقابل الدليل القطعي

الدراسة الثانية: الإمَامُ الشَّاطِبِيُّ وتَحريرُ مذهبِه في السُّنَّة النَّبويَّة المُستَقِلَّة

الدراسة الأولى:

الإمام الشاطبي وحجية الخبر الآحاد في مقابل الدليل القطعي

مدخل: أهمية الدراسة ومصطلحاتها الرئيسة

تتجه هذه الدراسة إلى مناقشة حجية الخبر الآحاد لدى الشاطبي مؤسس نظرية المقاصد في أصول الدين، وأهمية هذه الدراسة تنبع من أهمية الشخصية المدروسة أي الإمام الشاطبي صاحب الجهود التأسيسية والمكملة والمصححة للعديد من القضايا الأصولية الكبرى والتفصيلية. ولا يغيب عن ذهن مختص أهمية مسألة حجية الآحاد في تاريخ الحديث الشريف، وكيف أنها كانت إحدى الفوارق الكلية بين أهل السنة والمعتزلة وغيرهم، وإحدى الفوارق الجزئية بين أهل الحديث وأهل الرأي. ويمكن أن يقال بأن الموقف من حجية الآحاد كان إحدى المسائل التصنيفية بين مذاهب المسلمين وفرقهم، ومن خلال موقف القائل منها يتحدد نسبته لهذا المذهب أو ذاك.

ومن جهة ثانية فإن الإمام الشاطبي قد سبَق أن دُرِست آراؤه الأصولية والمقصدية بالتفصيل ولكن قلما أن توسَّع أحد الباحثين بدراسة آرائه الحديثية عموما ورأيه في الخبر الآحاد بشكل خاص، ومن تلك الدراسات الحديثية والتي تتقاطع مع دراستي في بعض الوجوه دراسة ياووز قوقتاش، "مفهوم السنة والحديث عند الشاطبي"، المنشورة في *مجلة المعارف*، عدد ٤، ٢٠٠٤م، صفحة ٨١-١٠١. وهي مقالة باللغة التركية عالجت الموضوع في إطار أعم من دراستي، ألا وهو مفهوم الحديث ومفهوم السنة عند الشاطبي وأوردت عدة تساؤلات في المسألة، ترى هل ميَّز الشاطبي بين المفهومين، وهل تستقل السنة عنده عن القرآن، وما هي حجية الحديث عنده فيما إذا اقترن بالعمل أو انفك عنه، وخلصت إلى أن الشاطبي أراد الوصول إلى نوع من التوازن بين التأسي وفهم مآلات النصوص، وبين الاتباع والتطبيق الحرفي لها.

كذلك هناك دراسات أصولية تشترك مع دراستي من جهة تأسيس رأي الشاطبي في حجية الخبر الآحاد، ومنها دراسة إبراهيم محمد زين، "الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مُدوَّناتنا الأُصُوليّة"، *مجلة إسلامية المعرفة*، عدد ٣٠، ٢٠٠٢م، ٢٧-٥٩. ودراسة محمد سنان سيف الجلال، *أصول الفقه بين القطعية والظنية وتحقيق رأي الإمام الشاطبي*. ودراسة عبد المنان إسماعيل

مسعوداني، "مشروع القطع واليقين عند الشاطبي"، ماليزيا: *مجلة العلوم الإسلامية*، عدد٥، ٢٠١٥م، ١٦٥-٢٠١.[١]

ولي في هذا السياق دراستان سابقتان، الأولى في رأي الإمام الشاطبي في السنة المستقلة، وأخرى في رأيه في السنة التشريعية سيأتي ذكرهما لاحقا. ولهذا فإني اتجهت إلى أن أكمل الصورة في دراسة عن رأيه في الخبر الآحاد، وذلك من خلال كتابه الموافقات بالاعتماد على كلامه في المقاصد وأنواعها وحجتها، ثم بمناقشة ذلك كله بالسياق الأوسع لآراء الشاطبي الأصولية أي بربط كلامه بمدرسة الرأي التي ينتسب إليها وتوضيح الأصول التي اختارها منها أو طورها فيها، ثم دراسة تأثير ذلك في موقفه من الحديث الآحاد.

وقبل البدء بتفاصيل الدراسة أتوقف عند شخصية الشاطبي، وعند مصطلحات الدراسة بتعريف موجز، وهي الخبر الآحاد، ونظرية المقاصد.

الشَّاطِبي هو إبراهيم بن موسى بن محمد المُكَنَّى بأبي إسحاق اللخَمي، منسوب إلى (شاطبة) وهي إحدى مدن (غَرناطة) في الأندلس، والأرجح أنه ولد قُبيل سنة ٧٢٠ هـ، وقضى عمره فيها وتوفي فيها سنة ٧٩٠ هـ. له عدة مؤلفات منها الموافقات وهو أهم كتبه وقد أسس فيه نظرية المقاصد، والاعتصام وعالج فيه مسألة السنة والبدعة. وله كذلك كتاب الإفادات والإنشادات، وهو أشبه بكتاب سوانح أدبية. والمقاصد الشافية وهي شرح لألفية ابن مالك في النحو، وهي مطبوعة. وله كتاب المجالس، شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخاري. وله شرح جليل على الخلاصة في النحو، يقع في أربعة مجلدات كبيرة.[٢]

---

[١] وهناك أيضا دراسة أخرى لغوية لا صلة لها بدراستي، ولكن أوردها لأن عنوانها قد يوهم الاشتراك وهي دراسة حامد، فاطمة محمد طاهر، "موقف الشاطبي من الاحتجاج بالحديث النبوي: جمع ودراسة"، *مجلة جامعة الأزهر*، مجلد ٢٣، عدد ٦، ٢٠١٩، صفحة ٥٩٣٩-٦٠١٦. ومقصود هذه مغاير لمقصود هذه الدراسة، فهي تناقش احتجاج الشاطبي بالحديث في اللغة والنحو وليس حجية الحديث النبوي.

[٢] أحمد بابا التنبكتي، *نيل الابتهاج بتطريز الديباج*، طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، ط١، ص٤٨؛ محمد بن محمد مخلوف، *شجرة النور الزكية في طبقات المالكية*، القاهرة: الطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٢٤هـ، ٢٣١/١؛ خير الدين الزركلي، *الأعلام*، دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢م، ٧٥/١؛ عمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين*، بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، ١١٨/١؛ إبراهيم بن موسى الشاطبي، *الموافقات*، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ١٦/٦.

الخبر الآحاد، هو كل خبر وصلنا ولم تجتمع فيه شروط التواتر،[1] فكان في أحد حلقات إسناده راو واحدٌ أو اثنان بما لا يصل إلى حد الشهرة أو التواتر. ومعظم السنة من قبيل الآحاد الذي يقابل المتواتر. وهو على أنواع فمنه الصحيح الذي استجمع شروط الصحة ومنه الحسن ومنه الضعيف. والضعيف أيضا له أنواع متعددة متعلقة بنوع الضعف أو العلة أو الجرح الذي أصابه وأصاب رواته.

مقاصد الشريعة، أول من عرَّفها ابن عاشور فذكر بأنها المعاني الملحوظة للشارع في أحوال التشريع لا في نوع خاص من أحكام الشريعة.[2] والشاطبي لم يقدِّم تعريفا للمقاصد في كتابه رغم أنها غاية كتابه وموضوعه.[3]

ولكي تتضح حجية الآحاد بحسب آراء الشاطبي الأصولية، لابد من دراسة الموضوع والدخول إليه من مدخل الدليل القطعي والظني لديه، مع موازنة هذه الأصول القطعية بأصولها في مدرسة الرأي التي ينتمي إليها أي المذهب المالكي، والمذهب الحنفي الذي وعد الشاطبي بأن يجمع ويوفق بينهما في كتابه الموافقات وكان ذلك سبب تسمية الكتاب،[4] ومن ثم تنزيل الخبر الآحاد منزلته الملائمة لتلك الآراء التي تبناها الشاطبي كما يأتي.

المبحث الأول: الأدلة القطعية عند الشاطبي ومنزلة الخبر الآحاد منها

توقف كثير من العلماء عند مسألة التمييز بين الأدلة القطعية وبين الأدلة الظنية، فالدليل القطعي يكسب المجتهد الجزم والثقة بالأفكار التي يركن إليها، ويمنحه أدوات مهمة في عملية الترجيح واختيار الأصح عندما تتعارض لديه الأدلة والفهوم، وكذلك يمنحه أداة في إنشاء الأحكام التي لم يعلم ورود نص خاص فيها. فهذا هو القطع المقصود هنا، أي القطع الأصولي الفقهي الذي يرتبط بأصول عقلية ونصية كلية، ويثمر لدى المجتهد والفقيه أحكاما يقطع بها ويرجحها على الأحكام التي

---

[1] أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*، المحقق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الرياض: مطبعة سفير، ط١، ١٤٢٢هـ، ص٤٩.

[2] محمد الطاهر بن عاشور التونسي، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، ص ٥١.

[3] يقول أحمد الريسوني: "ولعل ما زهده في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء، بل للراسخين في علوم الشرعية. ومن كان هذا شأنه، فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفا لمعنى مقاصد الشريعة، خاصة وأن المصطلح مستعمل ورائج قبل الشاطبي بقرون". *نظرية المقاصد عند الشاطبي*، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٠م، ص٥.

[4] يذكر الشاطبي في المقدمة بأنه أقر من رأى أن كتابه هذا قد وفق فيه بين مذهبي ابن القاسم المالكي وأبي حنيفة. الشاطبي، *الموافقات*، ٦٠/١.

تفيدها الأدلة الظنية، خلافا للقطع العقدي الكلامي الذي يلزم عنه القول بكفر من لا يؤمن به كإنكار المعلوم من الدين بالضرورة.

وهذا النوع من الأدلة القطعية هو الذي تحدث عنه الشاطبي في كلامه عن قطعية أصول الفقه، فذكر بأنَّ الأصل لابد أن يكون مقطوعا به؛ أما الظني فيأتي عليه احتمال الإخلاف،[١] والشاطبي هنا لا يشترط قطعية قواعد أصول الفقه وقوانينه التطبيقية وإنما مراده متجه عندي إلى تلك الأدلة القطعية المذكورة، وهو يريد من خلال القول بالقطع في تلك القواعد والمسائل أن يجمع الفقهاء على تلك القطعيات فيقلل بذلك من مساحة الخلاف بينهم.

ولو تتبعنا الأصول القطعية التي يقول بها الشاطبي لظهر أنها تعود إلى ما يأتي:

الأصل القطعي الأول: السنة العملية أو العمل المتوارث

السنة العملية: هي السنة التي يتوارثها العلماء جيلا عن جيل إلى النبي، أي أنها تضم العمل المتوارث والفتاوى والأقضية التي تتابع على العمل بها فقهاء الصحابة وقضاتهم ثم تلامذتهم وتلامذة تلامذتهم.[٢] ومزية هذه السنن العملية المشتهرة على الأحاديث القولية وأخبار الآحاد تعود إلى أمرين:

الأول: أنها مختصة بالعمل أي جانب الأحكام العملية التطبيقية من الدين، فلا يرد فيها ما لا يتصل بالفقه والعمل من أحاديث الشمائل والأخلاق والعقائد والسير والأخبار.

الثاني: أنها سنن فقهية مرفَقة بعمل النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته والتابعين رضوان الله عليهم، واستقرت الفتوى عليها وتلقتها العلماء بالقبول والطاعة، واشتهرت فيما بينهما فعرفوها والتزموا بها وألزموا بها، وهذا يُكسبها منزلة تقترب من التواتر ومن الإجماع،[٣] وينفي عنها احتمال الكذب أو الخطأ في نقلها وروايتها واحتمال طروء النسخ أو التخصيص عليها واحتمال تأويلها وصرفها عن ظاهرها.

---

[١] الشاطبي، *الموافقات*، ٢٢/١. وانظر مسعوداني، عبد المنان إسماعيل. "مشروع القطع واليقين عند الشاطبي"، ماليزيا: *مجلة العلوم الإسلامية*، عدد٥، ٢٠١٥م، ١٦٥-٢٠١.

[٢] لم أتعرض لتعريف السنة في اللغة والفقه والكلام والأصول وغير ذلك، فمظانه كثيرة وصلته ببحوث أخرى غير هذا البحث أعمق. وسيأتي مزيد كلام وتوثيق لمفهوم السنة العملية عند الحنفية والمالكية.

[٣] إلا أنها دون الإجماع والتواتر في القطعية كما سيظهر عند إيراد نقد الشافعي عليها. ولكنها على أي حال تعلو على الخبر الآحاد من وجوه عدة كما أقر بذلك المحدثون، وسيأتي تفصيله.

وهو يصرح بذلك في الأخبار الآحاد وفي المتواتر أيضا إن لم يرافقه العمل، فيقول "فعدم إفادتِها [آحادِ الأدِلّةِ] القطع ظاهِرٌ، وإن كانت متواتِرةً؛ فلا يقطع بها حتى تأتي مقدمات تؤيدها وشروط تؤكدها"، "فإذا اقترنت بِها قرائِن مشاهدةٌ أو منقولةٌ؛ فقد تفِيد اليقِين، وهذا كلّه نادرٌ أو متعذّرٌ".[١] ومن تلك القرائن العمل والإجماع كما سيأتي.

والشاطبي في هذا الأصل متابع لأصول مدرسته التي ينتمي إليها وهي مدرسة الرأي، ويشترك الحنفية والمالكية في هذا الأصل ويأخذون به على حد سواء ويقدمونه على ظني الثبوت وظني الدلالة. والمصطلح الذي اختاره المالكية للتعبير عن هذا الأصل هو إجماع أهل المدينة أو عمل أهل المدينة، وقد أوضح مالك في سياق مراسلته مع الليث،[٢] مراده من هذا المصدر بما يفيد بأنه أوسع من الإجماع بالمعنى المعروف، لأنه يستوعب السنن والعمل المتوارث في المدينة المنورة -كما أوضح القاضي عياض في المدارك-[٣] ولا يشترط إجماع سائر علماء الأمة فيه. وكان مالك يعبر عن إجماع أهل المدينة أحيانا بقوله "الأمر المجتمع عليه عندنا" ويذكره في الموطأ دون مخالفه. وهذا يرجح أنه أراد من تسمية كتابه بالموطأ أنه مما تواطأ العمل عليه في المدينة.

وقد اختار الحنفية مصطلح السنة أو العمل للتعبير عن هذا المعنى، وأحيانا يضيف إليه أبو يوسف ومحمد وغيرهما من الحنفية المتقدمين لفظ المعروفة فيقولون السنة المعروفة،[٤] وكثيرا ما يستخدم السرخسي لفظ السنة المشهورة ويستخدم الجصاص لفظ العمل المتوارث.[٥] وفي هذا يقول الشاطبي: "واضح أن العمل العام هو المعتمد على أي وجه، ولا يُلتفت إلى قلائل ما نُقل، ولا نوادر

---

[١] الشاطبي، *الموافقات*، ١/ ٢٨. وانظر ياووز قوقتاش، "مفهوم السنة والحديث عند الشاطبي"، *مجلة المعارف*، عدد ٤، ٢٠٠٤، صفحة ٨١-١٠١.

[٢] أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، *ترتيب المدارك وتقريب المسالك*، المحقق: ابن تاويت الطنجي وآخرون، المغرب: مطبعة فضالة، ط١، ١٩٨٣م، ٤٢/١ وما بعدها.

[٣] القاضي عياض، *ترتيب المدارك*، ١ /٤٩.

[٤] محمد بن الحسن الشيباني، *كتاب الحجة على أهل المدينة*، المحقق: مهدي حسن الكيلاني القادري، بيروت: عالم الكتب، ط٣، ١٤٠٣هـ، ٣٢٢/٤. واستخدمه يحيى بن سعيد، انظر ابن القيم، *الطرق الحكمية في السياسة الشرعية*، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ١٧٥/١.

[٥] انظر نماذج عن ذلك عند السرخسي، محمد بن أحمد، *أصول السرخسي*، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ٢٩٩/١، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٦٧. وأحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، *الفصول في الأصول*، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م، ١٠٤/١.

الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير".[1] ويقول الكوثري: "من أصول الحنفية في الأخبار عدم مخالفة العمل المتوارث في أي بلد نزله هؤلاء، دون اختصاص بمصر دون مصر".[2] وهو في قيده الأخير يوفِّق بين السنن المشتهرة في الكوفة والسنن المشتهرة في المدينة وينبه على أن الأخذ بهما هو منهج مشترك بين المذهبين.

والقول بإجماع أهل المدينة أو السنة والعمل المتوارث يوضح منزلة النقل من العقل، ويفيد تقدم جميع ما جاء عن النبي وصحابته والتابعين من أقوال وأفعال وفتاوى مدعمة بالعمل على جميع المصادر التشريعية الأخرى، فهي تخصص العام وتقيد المطلق وتعلو على المقاصد كما سيأتي، ولهذا ابتدأت بها. والفرق بينها وبين الخبر الآحاد كما سلف أنها ليست أحاديث قولية منقولة بالإسناد الحديثي رجلا عن رجل، وإنما هي مما شاع وانتقل بالإسناد الفقهي ثم تلقي بالقبول واتفقت الأمة على العمل به، إلا أنها دون الإجماع العام من حيث الاكتفاء بعلماء المِصر أي المدينة والكوفة هنا، ولا تخفى منزلة المدينة والكوفة في العلم على سائر المدن في عصر الصحابة الأول لأسباب كثيرة أهمها اختيار كثير من علماء الصحابة لهما للإقامة والمكث، وتشكل مدارس فقهية حديثية مبكرا في تلك المدينتين.

الأصل القطعي الثاني: القياس العام أو القواعد الكلية

الأصول أو القواعد الكلية هي أمهات المسائل التي تؤكدها الأدلة التفصيلية من جهة وتنتظم تحتها من جهة أخرى، ومن ذلك نفي الضرر والضرار ورفع الحرج وطلب المصلحة والأخذ بالعرف وحفظ الأنفس والأموال. ووجودها دليل تناسق الأحكام الشرعية ودليل كونها معللة مفهومة المقاصد. ولهذا فإن الشاطبي أكد في مقدمة الموافقات تعليل الشريعة وأصَّل لغائية أحكامها.[3] فالأدلة تثبت أن الشريعة تحكم بحرمة كل ما يجلب الضرر أو التنازع وإباحة ما يجلب المصلحة ويحقق الخير للناس.

---

[1] الشاطبي، *الموافقات*، ٦٦/٣.

[2] الجصاص، *الفصول في الأصول*، ١١٣/٣.محمد زاهد الكوثري، *تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنفية من أكاذيب*، د.م، د.ن، ١٩٩٠م، ص١٥٤. فقه أهل العراق وحديثهم، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، د.م، دار السلام، ٢٠١٦م، ص٣٥.

[3] وخصص فيها مجالا لمناقشة الرازي في القول بعدم علية الشريعة، الشاطبي، *الموافقات*، ٩/٢، وما بعدها، وانتُقد الشاطبي في اختياره الرازي أنموذجا للمسألة.

ولا يصح أن يفترض في هذه القواعد أنها قد تعارض نصا قطعي الثبوت والدلالة، لأنها مبنية على استقراء تلك النصوص أصلا، ولكنها قد تعارض النصوص الظنية في الثبوت أو الدلالة، ولا يتردد عندها فقهاء أهل الرأي في العدول عن العمل بالنص الظني لأجلها كما سيأتي.

وأما عن ثبوت هذا الأصل عند المالكية فإن القواعد صارت لديهم مصدرا تشريعيا مستقلا في إنشاء الأحكام بناء عليه وهو المصالح المرسلة، وقد توسعوا في التنظير لها والتصنيف في حدودها وضوابطها. وأما الحنفية فيطلقون على هذا الأصل اسم القياس، والقياس عند الحنفية المتقدمين يراد منه معنيان،[١] القياس الخاص والقياس العام.[٢] فأما القياس الخاص أو القياس الأصولي فهو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم،[٣] ومثاله قياس المشروبات المسكرة على الخمر بعلة الإسكار، والخمر محرم بقوله تعالى {إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} [المائدة: ٩٠]. وأما القياس العام فله تسميات كثيرة في كتبهم يعبرون بها عنه بالقياس مطلقا من غير إضافة،[٤] وأحيانا يعبرون عنه بمجموع الأقيسة وبقياس الأصول، والمراد به الإلحاق نفسه ولكن المستند هنا ليس نصيا، بل هو معنى كلي مفهوم من مجموع الأدلة ومستنبط من نصوص كثيرة.[٥] وقطعية هذا الأصل لدى المذهبين تجعلهم يقدمون دلالاته على أي نص آخر ظني الثبوت، إلا أنه دون الأصل النصي القطعي السابق، فإجماع أهل المدينة والسنن المشتهرة ترجح على دلالات القواعد عندهم.

وفي سياق تنصيص الشاطبي على هذا الأصل، فإنه يقول: "فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كليه؛ فقد أخطأ. وكما أن

---

[١] خصصت الكلام بالمتقدمين لأن المتأخرين وبعد استقرار نظرية الشافعي في الاجتهاد وحصر القياس بالخاص، لم يعد استخدام القياس بالمعنى العام شائعا في مدرسة الرأي أيضا، وسيأتي بيانه.

[٢] ينطبق هذا الكلام على ما يسمى عند المختصين بالحقوق والقانون، بالقياس القانوني والقياس الحقوقي. فالقانوني هو القياس الخاص، والحقوقي هو القياس العام. انظر للتوسع إبراهيم كافي دونمز، *دراسات فقهية وأصولية*، إستانبول، ايسام، ط١، ٢٠١٩م، ص٤٤، ١٤٢.

[٣] صفي الدين الحنبلي، *قواعد الأصول ومعاقد الفصول*، المطبوع في كتاب متون أصولية مهمة، ٢/١٧٠.

[٤] هذا أحد إشكالات المصطلح، أن لفظ القياس يستخدم بالمعنيين العام والخاص.

[٥] محمد أنس سرميني، "مَنزِلة الصَّحابي غَير الفَقيه عِند الحنفيَّة بَين النَّظر والتَّطبيق"، جامعة الكويت، *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*، المجلد :٣٣، العدد: ١١٥، ٢٠١٨م، ص ٢١٩-٢٤٧.

من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جُزئيه".[١] وهذا هو المعني بالقواعد والكليات.

وفي سياق إعماله لهذا الأصل، فإنَّه مثَّل على التعارض بين القاعدة القطعية والأخبار الظنية بالأحاديث التي تُعْلي من شأن المشقة في العبادة المشي في الحر إلى الصلاة، والصوم في الأيام الشاقة فحسب، وقابلها بأصل: لا حرج في الدين، ثم عقب على ذلك بقوله: "إنّ هذه أخبار آحاد في قضية واحِدةٍ لا ينتظِم مِنها استِقراءٌ قطعِيٌّ، والظّنّيّات لا تعارِض القطعِيّاتِ، فإنّ ما نحن فِيهِ مِن قبِيلِ القطعِيّاتِ".[٢] وقام بتأويل هذه النصوص بما يتناسب والقاعدة الكلية.

وقد مثَّل الشاطبي في مواضع عديدة على هذه القاعدة، ونبَّه إلى أنها قاعدة يقول بها المالكية وكذلك الحنفية، ومن ذلك قوله إن أبا حنفية قد ردّ خبر القُرعةِ في تحرير العبيد؛[٣] لِأنّه يخالِف الأصول، والأصول قطعية وخبر الواحد ظنِّيٌّ، والعِتق قد حَلَّ فِي هؤلاءِ العبِيدِ جميعا، والإجماع منعقِدٌ على أنّ العِتق بعد ما نزل فِي المحلِ لا يمكِن ردّه؛ فلِذلِك ردّه.[٤] وكذلك مثَّل بأحاديث عديدة كحديث منعِ بيع الرطب بالتمر والمصرّاة، ورجح فيه أن قول مالك كقول الحنفية، وهذا يعني أن الأرجح عنده من قولي مالك هو ترك العمل بالآحاد إن خالف الأصول. فقال: "وهو قول مالِكٍ؛ لِما رآه مخالِفًا لِلأصولِ، فإنّه قد خالف أصل الخراجِ بِالضّمان، ولِأنّ متلف الشّيءِ إنّما يغرّم مِثله أو قِيمته، وأمّا غرم جِنسٍ آخر مِن الطّعامِ أوِ العروضِ؛ فلا. وقد قال مالِكٌ فِيهِ: "إنّه ليس بِالموطّأِ ولا الثّابِتِ".[٥]

وأهم ما يقال في هذا الأصل أن المعنى الكلي الذي يفهم من مجموع الأدلة، هو أصل معتمد في مدرسة الرأي، والوصول إليه يأتي من طريقين، الأول هو الاستقراء والثاني هو التعليل، وقد تميز المذهب الحنفي بالتوسع في منهج الاستقراء وأن يستخرجوا منه تلك القواعد، في حين أن المذهب المالكي توسع في منهج التعليل واستخراج المناسب والمصالح. وقال فيهما الشَّاطبي إن القواعد المفيدة

---

[١] الشاطبي، *الموافقات*، ١٧٤/٣.

[٢] الشاطبي، *الموافقات*، ٢/ ٢٢٥.

[٣] يشير إلى حديث أخرجه مسلم "عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ رَجُلًا أَعْتَقَ سِتَّةَ مَمْلُوكِينَ لَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ، فَدَعَا بِهِمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَزَّأَهُمْ أَثْلَاثًا، ثُمَّ أَقْرَعَ بَيْنَهُمْ فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ وَأَرَقَّ أَرْبَعَةً، وَقَالَ لَهُ قَوْلًا شَدِيدًا" مسلم، كتاب الأيمان، باب من أعتق شركا له في عبد، ٩٧/٥، رقم ١٦٦٨.

[٤] الشاطبي، *الموافقات*، ٣/ ٢٠٠. ونقل عقبه نقولا في حكم خبر الواحِدِ معارِضًا لِقاعِدةٍ مِن قواعِدِ الشّرعِ؛ هل يجوز العمل بِهِ، أم لا؟ فقال أبو حنِيفة: لا يجوز العمل بِهِ، وقال الشّافِعِيّ: يجوز، وتردّد مالِكٌ فِي المسألة. ومثل بأمثلة تشهد أن مالك لم يعمل به أيضا.

[٥] الشاطبي، *الموافقات*، ٣/ ٢٠٤-٢٠٥.

للقطع ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلَّف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.[١] وأهمية الشاطبي تأتي من خلال تثبيته منهج الاستقراء في صياغة تلك القواعد تثبيتا مكنه من استخدامه في سياق التأسيس لنظرية المقاصد لاحقا.

منهج الاستقراء وإضافات الشاطبي فيه

عرف ابن سينا الاستقراءَ بأنه الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي إما كلا وهو التام وإما أكثرها وهو المشهور.[٢] وعرفه الغزالي بأنه تصفُّح أمور جزئية بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات.[٣] وهو منهج اهتم به الحنفية كثيرا، وله أثر مهم في نقد الحديث خصوصا في الأحاديث المعللة وبالأخص في أبواب المعاملات.[٤] وتكلم عدد من المتخصصين بالمقاصد في دور مدرسة الرأي فيها، وخصوصا إبراهيم النخعي،[٥] وأكد أبو زهرة بأن الاستقراء والقواعد هو المنهج الذي يميز فقهاء أهل الرأي عن أهل الحديث، وذكر وائل حلاق أن الشاطبي رغم كونه أهم وأول من نظَّر للاستقراء، "لكنه لم يكن الوحيد الذي استخدمه وإنما كان على مستوى من التقعيد أوصله إلى أهداف مذهلة. فرصد مقاصد الشريعة وروحها ولم يقتصر في ذلك على نصوص محددة فقط".[٦]

---

[١] الشاطبي، *الموافقات*، ١٩/١. يرى عبد الرحمن حاج كالي بأنه تستخرج القواعد من عموم النص ومن العلل المشتركة في الأحكام المماثلة، ومن تعميم العلة ومن قواعد أصول الفقه ومقاصد الشارع والاستقراء.

Abdurrahman HAÇKALI. "Hanefi Mezhebi Içtihat Geleneğinin Tündengelimci Yönü Üzerine". Islam Araştirmalar Dergisi. Cılt: 15, Sayi: 1-2.2002, Sayfa: 283-290.

[٢] ابن سينا، *النجاة في المنطق والإلهيات*، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٢م.

[٣] الغزالي، *المستصفى*، تحقيق محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م، ٥١/١.

[٤] انظر المصدر السابق عبد الرحمن حاج كالي، ص٢٨٣-٢٩٠.

[٥] انظر محمد بن الحسن بن العربيّ بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي، *الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي*، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م، ٢٩٥/١. حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، بيروت: دار قتيبة، ط١، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م، ص١٣٤.

[٦] وائل حلاق، *تاريخ النظريات الفقهية*، ترجمة أحمد الموصلي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧م، ص٢٦٧.

وأكد الشاطبي قوة المعاني التي تتضافر على تثبيتها أدلة ظنية عديدة، فإنها تفيد بذلك القطع، وللاجتماع من القوة ما ليس للافتراق.[1] كذلك فإنه أصل لهذا في المقدمة الأولى من الموافقات لأنه سيبني على هذا الأصل نظرية المقاصد.

وأهم ما قدمه الشاطبي في مسألة الاستقراء -غير التنظير الشامل لها- أمران:

الأول: أنه ابتكر مصطلح الاستقراء المعنوي، مزج به بين التواتر المعنوي عند الأصوليين وبين الاستقراء بمفهومه في المنطق اليوناني، فقايس بينهما وجعل الجامع بين الطرفين هو التضافر والتقوِّي بجمع الجزئيات والتفاصيل على معنى واحد يشمل الكل، ونبَّه بأن هذه هو مأخذ التواتر نفسه في إفادة القطع.[2]

الثاني: أنه ألحق الاستقراء الناقص بالاستقراء التام في إفادة القطع، -مع ملاحظة أن القطع هنا هو القطع الفقهي لا الكلامي كما سلف بيانه-، فالأحكام الكلية لا يؤثر فيها تخلف بعض جزئياتها،[3] ونصَّ على أنه لو ثبتت قاعدة كلية بالاستقراء ثم أتى نص جزئي يخالف القاعدة بوجه من الوجوه، فإنه يجب الجمع بينهما وتأويل النص بما يوافق القواعد، لأن الشارع عندما نص على ذلك الجزئي كانت القواعد ماثلة لديه ويقصد حفظها لا خرقها، ولكنه اشترط شرطين عقب ذلك:

-عدم معارضة القاعدة الكلية بالجزئي، فالمختلفات الجزئيات لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت.

-عدم تأثير الجزئي على الكلي فالأمر الكلي إذا ثبت كليا، فتخَلُّفُ بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليا... [بشرط] أن المتخلِّفات الجزئية لا ينتظم منها كليٌّ يعارض هذا الكليَّ الثابت، وإلا فإن تلك الاستثناءات تُشكِّل قاعدةً تغلِبُ القاعدة تلك وتجعل منها استثناء لها.[4]

---

[1] الشاطبي، *الاعتصام*، تحقيق سليم الهلالي، السعودية: دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٢م، ٢٨/١. و*الموافقات*، ٢٤/١.

[2] المصدران السابقان.

[3] يمثل على هذا شعبان إسماعيل، "أصول الفقه بين القطعية والظنية"، قطر: جامعة قطر، *حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية*، العدد: ٧، ١٩٨٩م، ص٢٣٥، بقاعدة الأمر للوجوب، فقال: وهذا ليس مبنيا على استقراء تام، وإنما هي كثرة مستفيضة تؤدي إلى الجزم بأن الأمر العاري عن القرينة يدل على الوجوب في الغالب، وهذا لا يؤدي إلى الإخلال بالقاعدة فيما إذا خرج منها فرد من الأفراد.

[4] الشاطبي، *الموافقات*، ٨٣/٢. وانظر زين، إبراهيم محمد، "الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مُدوَّناتنا الأُصُوليّة"، *مجلة إسلامية المعرفة*، عدد ٣٠، ٢٠٠٢م، ٢٧-٥٩. أحسن لحساسنة، *معالم التجديد في أصول التشريع*

وبذلك انتقلت المسألة لديه من نقض الاستقراء بالمستثنيات إلى توكيده بها.

ومن هذا المنطلق يفهم قوله "وبهذا امتازتِ الأصول مِن الفروعِ؛ إذ كانتِ الفروع مستنِدةً إلى آحادِ الأدِلّةِ وإلى مآخِذ معيّنةٍ، فبقِيت على أصلِها مِن الاِستِنادِ إلى الظّنّ، بخِلافِ الأصولِ؛ فإنّها مأخوذةٌ مِن استِقراءِ مقتضياتِ الأدِلّةِ بإطلاقٍ، لا مِن آحادِها على الخصوصِ".[1] وأهمية هذا الكلام في منزلة الخبر الآحاد والدليل القطعي أنه صرح أيضا بأن "خبر الواحد إذا استند إلى قاعدة مقطوع بها، فهو في العمل مقبول".[2] فالظني إذا تقوى بالقطعي صار حجة يلزم العمل بها، والقواعد هي مما يقطع به الشاطبي، فالخبر الآحاد الموافق للقواعد يكون قطعي الدلالة عنده.

ولعل نظرية المقاصد عند الشاطبي هي من امتدادات ونتائج منهج الاستقراء، فمقاصد الشريعة إذن هي القطعي الثاني لدى الشاطبي وهو قطعي قائم على أصول مدرسة الرأي أيضا، وآراء الشاطبي في ذلك تعد امتدادا وتطويرا لما ذكره علماء مدرسة الرأي قبله، وباعتبار أن المقاصد من القطعي لديه فإنه سيقول بتقديمها على كل ظني الثبوت أو الدلالة.

المبحث الثاني: مراتب الأدلة، وتقدم رتبة القرآن على الحديث

يمكن عدُّ هذا الأصل كنتيجة للأصلين السابقين أو مقدمة سابقة لهما، ويتجلى هذا الأصل في عدة مسائل، أتوقف عند اثنتين منها مما توسع به الشاطبي، الأولى وهي من المشترك بين الحنفية والمالكية، والثانية حصل فيها خلاف بين المدرستين إلا أنَّ الشاطبي أصلح الخلاف وقرب الأنظار كما سيأتي.

الإسلامي، دار السلام، ط١، ص٢٧٥. ويظهر أن بعضا ممن درس الشاطبي وانتقده في قطعية الاستقراء والقواعد الناجمة عنه، أنه لم يتنبه لنقطتين:

-أن الشاطبي يقصد بالقطع في قواعد أصول الفقه ما جاء به الاستقراء، وليست كل جزئيات أصول الفقه، فلا شك أن فيها القطعي والظني.

-أن الشاطبي مدرك أنه يتكلم في الاستقراء الناقص أو الكلي الذي لا ينقضه بعض الاستثناءات، وفكرته من ذلك أن التعليل العقلي ينقضه تخلف أحد أحكامه، أما الاستقراء فلا ينقضه وإنما يستثنى منه، وهو على عكس ما قد يظن دليل صحة ما أنتجه الاستقراء من أحكام. انظر على سبيل المثال تعليق عبد الله دراز على مقولة الشاطبي السابقة بأنه استدلال خطابي لأنه لا يتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الأصول، حتى ما اتفقوا عليه منها".

[1] الشاطبي، *الموافقات*، ١/ ٣٢.

[2] الشاطبي، *الموافقات*، ٤/ ٣١٢.

أولا: القول بتر اتب الأدلة، وتقديم القرآن على المصادر الأخرى غيره

القرآن عند الشاطبي وعند أهل الرأي هو المصدر الأول والأعلى رتبة، أي على السنة والقياس وسائر المصادر، فليس لها مخالفته، لأنه دستور القرآن الذي تستمد منها حجية باقي المصادر. وهذا يعني أنَّ الحنفية والمالكية لم يجعلوا منزلة الحديث الآحاد مساوية لمنزلة القرآن والمتواتر بل قدموهما عليه، وفسر بعض العلماء النصوصَ الواردة في تقديم القرآن بأنه عائد إلى جهة الثبوت فحسب أي قطعية ثبوت القرآن وظنية ثبوت الآحاد،[1] وفسر آخرون التقديم بأنه لخصائص كتاب الله الذاتية باعتباره مصدر سلطة باقي الأدلة وكذلك إعجاز حروفه والتعبد به، وكونه كلام الله نازلا لفظا ومعنى من الله تعالى، والشاطبي أقرب إلى هذا كما سيأتي.[2]

وينتج عن هذا الأصل عدة أمور، أتوقف عند اثنين من أهم تلك المبادئ لديه:

المبدأ الأول: عدم قبول التعارض بين القرآن والحديث الآحاد

بما أن التعارض بين طرفين يعني التساوي بينهما في الدرجة، والشاطبي غير قائل بهذا، فرتبة السنة عنده التأخر عن الكتاب في الاعتبار كما نص الشاطبي،[3] ولهذا فهو لا يقبل التعارض أصلا بين الكتاب والحديث الآحاد. وهذا خلافا للقائلين بالتساوي بين المنزلتين كما في مسألة الوحي المتلو

(1) انظر عبد الغني عبد الخالق، حجية *السنة*، دار الوفاء والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٧هـ– ١٩٨٧م، ص٤٨٨ وما بعدها.

(2) حلاق، *تاريخ النظريات الفقهية*، ص١٠٦.

(3) الشاطبي، *الموافقات*، ٢٩٤/٤.

وغير المتلو،[١] ومن باب أولى للقائلين بتقدم الحديث على القرآن، أو القائلين بأن الكتاب أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى الكتاب، وأن السنة قاضية على الكتاب.[٢]

والشاطبي يوجه حفظ الذكر في قوله تعالى {وإنا له لحافظون} [الحجر: ٩] إلى أن المراد بِهِ "حِفظ أصولِهِ الكلِّيّةِ المنصوصةِ، وهو المراد بِقولِهِ تعالى: {اليوم أكملت لكم دِينكم} [المائِدةِ: ٣] أيضًا، لا أنّ المراد المسائِل الجزئيّة؛ إِذ لو كان كذلِك؛ لم يتخلّف عن الحفظ جزئي من جزئيّاتِ الشّرِيعةِ، وليس كذلِك لِأنّا نقطع بِالجوازِ، ويؤيِّده الوقوع؛ لِتفاوتِ الظّنونِ، وتطرّقِ الِاحتِمالاتِ فِي النّصوصِ الجزئيّةِ، ووقوعِ الخطأِ فِيها قطعًا؛ فقد وجد الخطأ فِي أخبارِ الآحادِ وفِي معانِي الآياتِ؛ فدلّ على أنّ المراد بِالذِّكرِ المحفوظِ ما كان مِنه كلِّيًّا، وإِذ ذاك يلزم أن يكون كلّ أصلٍ قطعِيًّا".[٣] وهو في ذكره احتمال الخطأ لم يكن مَعنِيًّا بذكر مصدر الخطأ أو سببه، ولم يجزم بكونه وهما أو متعمدا فيقول بتكذيب راويه.

وهناك عدة قرائن يمكن أن يفهم منها أن الشاطبي قائل بأن علو رتبة القرآن على الحديث لخصائصه الذاتية وليس لمجرد القطع في ثبوته، ومن ذلك نصوصه الآتية:

---

[١] تنسب فكرة الوحي المتلو وغير المتلو إلى الإمام الشافعي ولعل اللفظة لم يصرح بها ولكنه وظفها في سياق بيان استواء الكتاب والسنة كمصدر تشريعي، فنفى التراتيبة التي قالت بها مدرسة الرأي، يقول الشافعي إنّ النبيّ لم يسنّ شيئا إلا بأمر الله على وجهين: إمّا بوحي يتلى على الناس وهو القرآن الكريم. وإمّا برسالة عن الله أن افعل. وما يقابل الوحي المتلوّ، وهو الوحي غير المتلوّ أي السنّة النبويّة، كما أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو، مثل ما أعطي من الظاهر المتلو، وأذن له أن يبين ما في الكتاب فيعم ويخص، ويجمل ويفصل، ويشرح ويشرع ما ليس في القرآن مما أذن الله فيه، ويكون ذلك في وجوب الأخذ به والعمل بموجبه كالقرآن المتلو. انظر ابن حجر أبو الفضل العسقلاني، *فتح الباري*، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، ٣٠٥/١٣. ومجد الدين المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، *الشافي في شرح مسند الشافعي*، المحقق: أحمد بن سليمان أبو تميم يَاسر بن إبراهيم، الرياض: مَكتَبةَ الرُّشْدِ، ٢٠٠٥م، ص٥٥٢. الناجي لمين، *القديم والجديد في فقه الشافعي*، الرياض: دار ابن القيم والقاهرة: دار ابن عفان، ط١، ٢٠٠٧م، ٢٠٠/١.

[٢] انظر للتوسع الخطيب البغدادي، *الكفاية في علم الرواية*، تحقيق أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ص٣٠. ابن عبد البر، *جامع بيان العلم وفضله*، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، السعودية: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، ١١٩٣/٢.

[٣] الشاطبي، *الموافقات*، ٢٢/١.

أولا: قوله إن الكتاب مقطوع به، والقطع فيه بالجملة والتفصيل، والسنة مظنونة، لأن القطع فيها في الجملة لا في التفاصيل، وعليه فإن الكتاب متقدم على السنة لأن المقطوع به مقدم على المظنون.[1]

ثانيا: قوله إن وظيفة السنة إما بيان للكتاب، وإما زيادة على ما فيه، وما كان بيانا فهو تالٍ للأصل المبيَّن في الاعتبار، والأصل أولى بالتقدم. وأما ما كان زيادة فإنه لم يعتبر إلا بعد أن وجد أصله في الكتاب، وهذا أيضا دليل على تقدم الكتاب في الاعتبار.

ثالثا: استدلاله بعدد من الأحاديث والنصوص التي يفهم منها تقدم القرآن على السنة لا من جهة الثبوت والتواتر فحسب، كحديث معاذ: "بم تحكم؟ " قال: بكتاب الله. قال: "فإن لم تجد؟ " قال: بسنة رسول الله. قال: "فإن لم تجد؟ " قال: أجتهد رأيي...[2] وحديث عمر أنه كتب إلى شريح: "إذا أتاك أمر؛ فاقض بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله؛ فاقض بما سن فيه رسول الله...[3] فالتقديم المذكور في هذه الأحاديث وأمثالها أوسع من أن يفسر بجهة الثبوت فحسب.

ويلاحظ في الأدلة التي ساقها أنها ليست بجازمة فيما اختاره، ولهذا فقد أطال المحقق في نقدها وبيان ما تحتمله من معان لا تخدم غاية الشاطبي، إلا أن الذي يهمني من ذلك هو تقرير رأي الشاطبي كما يريده، ثم بيان صلة هذا الأمر بفكرة الموافقات المركزية وهي المقاصد، وبيان أثر ذلك في حجية الحديث عنده. والشاطبي إذ يجعل من رتبة القرآن فوق رتبة الحديث، فإنه آت في الأصل من مدرسة الرأي الفقهية وليس بخارج عنها في ذلك، إلا أن فرقه عنهم يظهر في كونه يشترط في أدلة القواعد والمقاصد الكلية في الشريعة أن تكون قطعية وأن تستقرأ من النصوص القرآنية فحسب، وأما الحديث الآحاد فإنه لا يعتبره في تأسيس المقاصد، وإنما يجعله ميدانا تطبيقا لها فحسب.

وفي هذا السياق يستدل الشاطبي بالحنفية من جديد، ويقول إن "ما فرَّق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع إلى تقدم اعتبار الكتاب على اعتبار السنة، وأن اعتبار الكتاب أقوى من

---

[1] الشاطبي، *الموافقات*، ٢٩٤/٤.

[2] أخرجه أحمد في "المسند"، "٢٣٠/٥، ٢٣٦، ٢٤٢" وأبو داود في "السنن" "كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ٤/ ١٨-١٩، رقم ٣٥٩٢"، والترمذي في "الجامع" "أبوب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، ٣/ ٦١٦، رقم ١٣٢٧.

[3] أخرجه النسائي في "المجتبى" "كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم، ٢٣١/٨".

اعتبار السنة، وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة، والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار".[1]

ثم يفسر الشاطبي ما جاء من أقوال في أن السنة قاضية على الكتاب بما يتناسب وأقواله السابقة، فيقول "إن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطراح الكتاب، بل إن ذلك المعبر في السنة هو المراد في الكتاب؛ فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ودل على ذلك قوله: {لتبين للناس ما نزل إليهم} [النحل: ٤٤] ، فإذا حصل بيان قوله تعالى: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما} [المائدة: ٣٨] بأن القطع من الكوع، وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله؛ فذلك هو المعنى المراد من الآية، لا أن نقول: إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب".[2]

ثم يختتم بأنه لا يرى تعارضا بين الكتاب والسنة إطلاقا لأنهما ليسا في رتبة واحدة، بل أحدهما قطعي والآخر ظني، وهو يقدم القطعي على الظني، وهذا يعني أنه أيضا على منهج الحنفية في تقديم الترجيح حالة التعارض بين النصوص، ويقول: "وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية؛ فلا بد من تقديم القرآن على الخبر بإطلاق".[3]

والسطر الأخير هو خلاصة منهجه في الآحاد، بأنه ظني لا يمكنه معارضة الأصول القطعية لديه إلا إن أيده القطعي بأن أيده القرآن أو القواعد أو العمل. ومن هنا يُفهم سبب توسع الدراسة في القطعي لدى الشاطبي وأهل الرأي عموما.

المبدأ الثاني: عرض الحديث الآحاد على القرآن الكريم

الشاطبي يقول بعرض الحديث الآحاد على القرآن، فإن وافقه عمل به وإلا تركه، وهو لازم على القول بالتراتبية، وقد توسَّعت مدرسة الرأي في هذا المبدأ، ورفضته مدرسة الحديث، واستمر الأمر خلافيا بين الأصوليين والمحدثين فيما بعد، وأصول المسألة تعود إلى زمن الصحابة والتابعين كما هو معلوم وقد اختلفت فيها الأنظار. فالإمام الشافعي -على سبيل المثال- يقول: "إن الخبر عن رسول الله

---

[1] الشاطبي، *الموافقات*، ٣٠٨/٤.

[2] الشاطبي، *الموافقات*، ٣١١/٤.

[3] الشاطبي، *الموافقات*، ٣١٣/٤.

يستغني بنفسه ولا يحتاج إلى غيره، ولا يزيده غيره إن وافقه ولا يوهنه إن خالفه غيره".[١] وهذا تأكيد على استقلال الحديث عن الأدلة الأخرى، وعدم قبول مبدأ العرض.

أما الشاطبي فيأخذ بمنهج العرض في الموافقات ويؤصل له كما في قوله: "إن الحديث إما وحيٌ من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول -عليه الصلاة والسلام- معتبرٌ بوحي صحيحٍ من كتاب أو سنة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنه -عليه الصلاة والسلام- ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، وإذا فرع على القول بجواز الخطأ في حقه؛ فلا يقر عليه البتة؛ فلا بد من الرجوع إلى الصواب، والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى ألا يحكم باجتهاده حكما يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه".[٢]

ثم أتى بالحديث مدار الإشكال مخرَّجا من مشكل الآثار للطحاوي، عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الأنصاري عن أبي حميد وأبي أسيد؛ أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "إذا سمعتم الحديث عني تعرفُه قلوبكم، وتلين له أشعاركم وأَبْشَاركم، وترون أنه منكم قريب؛ فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم بحديث عني تنكره قلوبكم، وتند منه أشعاركم وأبشاركم، وترون أنه منكر؛ فأنا أبعدكم منه".[٣]

وبقطع النظر عن صحة هذا الحديث أو ضعفه فإن في توثيقه الحديث من الطحاوي رغم أن أحمد وابن حبان وآخرين أخرجوه في كتبهم الحديثية إشارةً إلى اتصاله بمنهج الحنفية في المسألة. كما أنه نقل عن الطحاوي أحاديث أخرى في تأييد المعنى الذي يتضمنه الحديث، وعلق على ذلك بقوله "وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقا لا مخالفا في المعنى".[٤] ثم قال: "إن المروي إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه لوجود معناه في ذلك؛ وجب قبوله لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ؛ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ"، وختم بقوله "والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم مخالفته، وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات، وأما إن لم تصح؛ فلا علينا إذ

---

[١] الشافعي، محمد بن إدريس، *اختلاف الحديث*، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠م، ٥٩١/٨. انظر للتوسع معتز الخطيب، *رد الحديث من جهة المتن*، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١١م، ص٢٠٣.

[٢] الشاطبي، *الموافقات*، ٣٣٥/٤.

[٣] أخرجه أحمد في "المسند" "٣/ ٤٩٧ و٥/ ٤٢٥"، والطحاوي في "مشكل الآثار" "١٥/ ٣٤٤، رقم ٦٠٦٧"، والبزار في "المسند" "رقم ١٨٧"، وابن حبان في "الصحيح" "رقم ٦٣".

[٤] الشاطبي، *الموافقات*، ٣٣٧/٤.

المعنى المقصود صحيح".[1] أي أنه مقرٌّ بمنهج عرض الحديث الآحاد على الكتاب، سواء أصح الحديث أم لم يصح.

ثانيا: دلالة العام في كتاب الله بين القطع والظن

وهذه المسألة من أهم أصول مسألة تخصيص كثير من آيات الكتاب العزيز بأحاديث الآحاد. وقد اختلف العلماء في مسألة دلالة العام في كتاب الله أهي قطعية أو ظنيته على رأيين بين الحنفية والجمهور، والمالكية رأيهم فيها موافق للجمهور ومخالف الحنفية، فأما الحنفية فقالوا بقطعية دلالة العام في القرآن وبتقديمه على خاص الحديث الآحاد ظني الثبوت مطلقا، في حين أن جمهور الأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة وأهل الحديث، فقالوا بظنية دلالة العام، وإمكانية تخصيصه بالدليل الظني كالآحاد وغيره.[2]

على أن رأي المالكية هذا مشكل في الحقيقة بحسب أصولهم وبحسب قولهم بتقديم القرآن وعرض الحديث عليه،[3] ولعل أول مراجعة صدرت من المالكية عن موقفهم هذا كانت عن الشاطبي الذي رجح القول بقطعية دلالة العام وأعاد بذلك الأمر إلى رأي الحنفية ومنهج الرأي.[4]

واتصال المسألة بحجية الخبر الآحاد إنما يدرك في سياق عدم قبول تخصيص الكتاب بالحديث الآحاد، على أن الذي يهم في المسألة هو تصورها الكلي، فالشاطبي والحنفية والجمهور في الفروع والتفاصيل يقبلون تخصيص الكتاب بالحديث بشروط معينة وبمصطلحات أخرى كبيان المجمل والمشكل، أو النسخ الجزئي وغيره، وقد يختلفون في تلك الشروط، ولكن المراد من هذه المسألة في ظني إثبات التراتبية بين الأدلة وتقديم القرآن على الحديث الآحاد في مطلق الأحوال.

---

[1] الشاطبي، *الموافقات*، ٣٣٩/٤.

[2] انظر الشاطبي، *الموافقات*، ١٦٤/٣ وما بعدها، وانظر البخاري، *كشف الأسرار*، ص١٣٠٤، والزركشي، *البحر المحيط*، ٢٧/٣، والسرخسي، *أصول السرخسي*، ١٣٢/١١.

[3] ومرد الأمر في ظني إلى أن التعارض في مفهوم الحنفية هو مطلق المخالفة، وأما المالكية فهو التناقض والتضاد، والعلاقة بين نصين أحدهما خاص وعام ليست بتناقض بالتأكيد، والثاني أن الحنفية المتقدمين لا يعتبرون التقابل بين ظني الدلالة وظني الثبوت، فهما مجالان متغايران، وأما المالكية والجمهور فيحمل أحدهما على الآخر، بحيث يساوي بين نصين أحدهما ظني الدلالة قطعي الثبوت والثاني قطعي الدلالة ظني الثبوت، والحنفية في كلا الأمرين أقرب إلى الأصول المشتركة لمدرسة الرأي، والله أعلم.

[4] يمكن أن يقال هنا بأن الشاطبي والحنفية في هذا السياق متمسكون بظواهر النصوص بأكثر من الشافعية والظاهرية أنفسهم، وهذا أيضا من مؤكدات مركزية النص لدى مدرسة الرأي.

ويتصل بهذه المسألة أيضا موقف الشاطبي من السنة المستقلة بالتشريع، وأتعرض إليها باختصار.

يتجه الشاطبي إلى أن الكليات الشرعية والمقاصد الكبرى في الإسلام إنما تُعرف باستقراء الأدلة القطعية فحسب، أي من القرآن وحده ولا تدخل الأحاديث الظنية في هذا الاستقراء، أي أن الكليات لا يبحث عنها في السنن بل في الكتاب فحسب، والأمر ليس لقطعية الثبوت أو ظنيته في خبر الآحاد فحسب، بل لمبدأ التراتبية الذي أوضحته الدراسة، أي أن وظيفة تشريع الكليات والمقاصد منوطة بالقرآن وحده، وليس للسنة فيها إلا التطبيق العملي لتلك النصوص، أو بيان ما خفي من تلك النصوص.

وعليه صرَّح الشاطبي بأن السنة لا تمتلك سلطة الاستقلال في تشريع، وإنما وظيفتها متجهة إلى بيان القرآن بالبيان الوافي مع الاجتهاد في تطبيقه وتنزيله في الوقائع والحوادث، ويستدل الشاطبي على ما ذهب إليه بأدلة من مستويين تأصيلي، وتطبيقي، وهو في المستوى التأصيلي: يعترض الشاطبي على الأدلة النظرية على حُجِّيَّة السنة المستقلة بأنها كلها استدلال بالأعم، فهي تثبت حُجِّيَّة السنة مطلقا، ولا تعالج مسألة السنة المستقلة بخصوصها، كقوله {وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} [النساء: ٥٩، المائدة: ٩٢، النور: ٥٤، ٥٦، محمد: ٣٣، التغابن: ١٢] فالدليل أعم من الدعوى. وفي المستوى التطبيقي: يورد نماذج من الأحاديث التي يستشهد بها العلماء على السنن المستقلة، فينتقدها ولا يُسلِّم بأن واحدا منها هو أصل كلي في الشريعة، وإنما هي تُرَدُّ جميعا إلى نصوص القرآن وكُليَّاته. ومنهجه في رد الأحاديث إلى القرآن الكريم أن استخدم ثلاث أدوات هي الإلحاق والقياس والتقعيد،[١] أثبت بها أن جميع الأمثلة التي أوردها كنماذج عن السنة المستقلة تعود إلى القرآن بواحدة من الأدوات المذكورة.[٢]

النتائج

[١] انظر تفصيل هذه الأدوات في محمد أنس سرميني، "الإمام الشاطبي وتحرير مذهبه في السنة النبوية المستقلة"، ماليزيا: *مجلة الحديث*، المجلد: ٧، العدد: ١٣، ص٩-٤٦.

[٢] الشاطبي، *الموافقات*، ٣٤٠/٤-٣٩١. وانظر ياووز قوقتاش، "مفهوم السنة والحديث عند الشاطبي"، *مجلة المعارف*، عدد ٤، ٢٠٠٤، صفحة ٨١-١٠١. ولئن لم يسلِّم للشاطبي أدلته النظرية في المسألة فالسنة المستقلة بالتشريع لها أدلتها القوية، فضلا عن أن القول بالسنة البيانية لما جاء في القرآن مجملا مختصرا تستدعي أن يكون للنبي شخصية أخرى غير البيان، تقوم بملء بعض الفراغات التي تركت له، أي أن الصفة التشريعية له مكمل أساسي للصفة البيانية له، على أن الأدوات التي ذكرها الشاطبي في إعادة السنة جميعها إلى كتاب الله أدوات مقبولة وصالحة، وتسهم في تأكيد العلائق والوشائج بين الكتاب والسنة.

أختتم الدراسة بالإجابة عن سؤالها المركزي، أي حجية الخبر الآحاد عند الشاطبي أمام الأدلة القطعية:

من خلال الأصول القطعية التي تبناها الشاطبي أثناء تأصيله لنظرية المقاصد، يظهر بأن مقابلاتها هي الأدلة الظنية عنده وهو قد صرح بذلك أيضا. فلئن كان العمل المتوارث قطعيا عنده فالخبر الآحاد الذي لم يؤكده الإجماع القطعي أو إجماع أهل المدينة ظني عنده، والأحاديث التي لم تبلغ التواتر ولا الشهرة ولم يؤيدها العمل ظنية أيضا. ولئن كانت القواعد والأصول الكلية قطعية عنده فإن الضوابط الجزئية ودلالات القياس الأصولي ظنية الدلالة عنده.

السنة عند الشاطبي تأتي في مرتبة تالية للقرآن من حيث الترتيب، بحيث لا تستقل عنه في التشريع، ولا تعارضه التام ولا تخالفه، بل يوجب عرضها عليه فتندرج تحت أحد أصوله.

الحديث الآحاد يأخذ درجة الظن ولا يصل إلى رتبة القطع عند الشاطبي، وعليه فإنه يقدم عليه الأدلة القطعية لديه وهي السنن والإجماع وإجماع أهل المدينة والقواعد الكلية والمقاصد. فالأدلة عنده إما قطعية أو ظنية، وبيَّن أنه ما كان قطعيا فلا إشكال في اعتباره، وما كان ظنيا فهو نوعان لديه، إما يرجع إلى أصل قطعي فيكون معتبرا عنده، وإما لا يرجع فيجب التأكد منه.[١] في حالة عدم التعارض بين القطعي والظني، فالظني كاف للعمل، وهو مقرٌّ بحجية الآحاد، وذكر بأن قبول خبر الواحد معتبر في الشريعة لأن الغالب عليها الصدق، لكنها لا ترقى إلى الكليات والقطعيات في الثبوت، وإنما تجري عليها أحكامها وذلك حفاظا للكليات أنفسها.[٢]

لا يخرج الشاطبي عن أصول مدرسة أهل الرأي من الحنفية والمالكية في حجية الخبر الآحاد، فقد كان ممثلا صادقا عنها، لم يخرج عن أطرها الكلية، وإنما فصل ونظَّر وطوَّر كثيرا من قواعدها التي لم تأخذ العناية الكافية من أصوليي تلك المدرسة، وهذا بدا جليا في تنظيره لمنهج الاستقراء، وفي تأصيله للمقاصد الشرعية الكلية، كما أنه قام بأكثر من عملية توفيق بين المذهبين الحنفي والمالكي فيما يتصل بحجية الآحاد أمام عمومات القرآن الكريم.

غلب الطابع النظري على مناقشات الشاطبي في مسألة حجية الخبر الآحاد، ولم يكن في الموافقات أمثلة تطبيقية كثيرة لما أتى به، ويعود ذلك إلى أمور أذكر منها اثنين: الأول وهو متصل بمنهج الشاطبي عموما، فقد كان يُعنى بالجانب التطبيقي عندما يأتي بجديد في التأصيل وقد بدا ذلك جليا

---

[١] الشاطبي، *الموافقات*، ٣/ ١٨٤.

[٢] الشاطبي، *الموافقات*، ١/ ٢٢١.

في رأيه في السنة المستقلة فذكر فيها أمثلة كثيرة. خلافا للأمور التي كان يعتمد فيها ما أقرته مدرسة الرأي، فإنه كان يمثل على تلك الآراء ببعض الأمثلة فحسب كما في مسألة عرض السنة على الكتاب. والثاني وهو متصل بهذه المسألة على وجه الخصوص، وهو أنه عرض لحجية الآحاد والسنة في كتابه عرضا موجزا لأنها لم تكن ركنا أساسيا في مسألة المقاصد التي كانت غرض الكتاب المركزي.

إن معظم الانتقادات التي طالت رأي الشاطبي من حجية السنة يمكن إيرادها على الحنفية والمالكية باعتبار اتحاد المدرسة، وكذلك كل ما أورده المحدثون على أهل الرأي يمكن إيراده على الشاطبي، والأولى في هذه الخلافات تقريب وجهات النظر والإقرار بأنهما مدرستان أصيلتان في التعامل مع السنة لم يخل عصر من العصور الإسلامية من قائل بهما.

الدراسة الثانية:

الإمَامُ الشَّاطِبِيُّ وتَحْرِيرُ مذهبِهِ في السُّنَّةِ النَّبوِيَّةِ المُستَقِلَّة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم، على سيدنا محمد صلَّى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعدُ، فإن الكلام في السنة النبوية يتلو شرفا الكلام في القرآن الكريم، ومن خير وأهم ما يدرس في السنة تأصيلها وحجيتها ووجوب العمل بها، فإنها -وكما عودنا أعداء الإسلام- في مرمى سهامهم وشبهاتهم وانتقاداتهم، وعليه يكون الكلام في دفع هذه الشبهات وردها وتأصيل حجيتها ووجوب العمل بها من أشرف البحوث والدراسات العلمية.

موضوع البحث ومشكلته:

إن إشكالية النظر في هذه المسألة تأتي من إشكالية مذهب الشاطبي في السنة المستقلة، وتباين الآراء في فهمه وتقييمه، فمنهم من عدَّه فتح باب رد السنة بالكلية بهذا الرأي، ومنهم من عدَّه متفقاً مع جمهور العلماء في النتيجة، وأن الخلاف بين الطرفين لفظيٌّ. وعلى المعروف بين الباحثين فإن المسائل الاختلافية والتي يكون حد الاختلاف بينها واسعاً تكون مثار رغبة وطلب لمزيد التأمل فيها والبحث في دقائقها للوصول إلى جواب شافٍ فيها بتوفيق من الله وعون منه. والذي يدَّعيه الباحث أن رأي الشاطبي في السنة المستقلة لم يبحث ويحرَّر إلى الآن بالشكل المطلوب والمرغوب به، إن هي إلا تعليقات ومقالات وآراء عابرة اختزلت الكثير من جوانب مذهبه في المسألة، ولم تعطها حقها من الدرس والتأمل، فالشاطبي إمام باب المقاصد قد حجب الضوء على الشاطبي المجدد في الأبواب الأخرى، وهذا ما يسعى الباحث إليه من خلال هذه الدراسة.

منهج البحث وإجراءاته:

اعتمدت الشاطبي نفسه في استنطاقه رأيه من جوانبه كلها، كما اعتمدته في فهم كلامه واستنباط مراميه وأبعاده، كي لا يُقوَّل ما لم يقل، ولا يحمل وزر غيره ممن أساء فهمه قصدا أو جهلا، ثم اعتمدت المصادر الأصولية الحديثية الأخرى في موازنة رأيه برأي غيره. فاعتمدت أولا المنهج

الاستقرائي في باستقراء رأيه من خلال كتابه الموافقات، وجمع ما يمكن أن يفيد في دراسة المسألة، ثم اعتمدت المنهج التحليلي في رصف ركائز مذهبه متوالية متناسقة كعقد متسلسل اللآلئ، وفي التعمق في فهم أدواته ومراميه من مذهبه هذا، ثم اعتمدت أسلوب الموازنة والمقارنة في عرض آرائه على آراء جمهور العلماء من محدثين وأصوليين، ومتكلمين وفقهاء، ثم اعتمدت أخيرا المنهج النقدي في تقويم رأيه وضعه المنزلة اللائقة به باعتباره شخصية فذة أسست لمنهج المقاصد في علم أصول الفقه.

أسئلةُ البحث وغايته:

من خلال ما قيل في أهمية الموضوع ومنهجه يُعرف أن أهم أسئلة البحث، هي ما تحرير مذهب الشاطبي في السنة المستقلة؟ وما هي تفاصيل مذهبه والأدوات التي لجأ إليها والبناء النظري الذي أقام مذهب في المسألة عليه؟ وما منطلقاته المعرفية والأصولية فيها؟ وما أهدافه وغاياته من هذا القول؟ وهل تصح عليه الانتقادات التي طالته أم في الأمر خلاف؟

خطة البحث:

ارتأيتُ أن يقسم البحث على مبحثين:

الأول وأسميته: **التعريف بالإمام الشاطبي وبالسنة المستقلة**، وتوقفت ليه عند تحرير معنى السنة المستقلة وحجيتها لدى العلماء، وتوقفت فيه عند ثلاث نقاط: تحرير معنى السنة المستقلة وحجيتها، ثم تكلمت في اتجاهات العلماء من أهل السنة في العمل بالسنة المستقلة، ثم انتقلت إلى التعريف بالإمام الشاطبي وبكتابه الموافقات.

والثاني، وأسميته: **تحرير مذهب الشاطبي في السنة المستقلة**، ومهدت له بتمهيد بسيط، انتقلت إثره إلى بيان منزلة السنة النبوية ومرتبتها في نظر الشاطبي، ثم شرعت في ذكر الجانب التطبيقي من مذهب الشاطبي في السنن المستقلة، ثم أطلت الكلام في منهج الشاطبي في ردِّ السنن إلى القرآن الكريم، وذكرته أدواته في ذلك وهما الإلحاق والقياس وأدوات أخرى ثانوية، ثم انتقلت إلى تحليل مذهب الشاطبي وموازنته برأي جمهور العلماء في المسألة، ثم ختمت بالانتقادات التي طالت مذهب الشاطبي ومناقشتها.

وكان ختام البحث بذكر أهم **نتائجه**، وبإيراد فهارس مصادره.

المبحث الأول: التعريف بالإمام الشاطبي والسنة المستقلة

المطلب الأول: تحرير معنى السنة المستقلة وحجيتها

قبل البدء بتحرير قول الشاطبي في حجية وتأصيل السنة المستقلة بالتشريع في كتابه الموافقات، لا بد أن نقف بالتعريف على أهم المصطلحات التي ستمر في البحث، ويأتي في مقدمتها تعريف السنة المستقلة وما هي آراء العلماء فيها.

إنَّ استقلالَ السنة بالتشريع مختصٌّ بالأحكام الجديدة التي تأتي في السنة زائدة على ما جاء في القرآن الكريم، فلا تكون مؤكدةً ومثَبِّتة لما ورد فيه، ولا مُفَسِّرة ومُبيِّنة لما جاء فيه مجملاً، ولم يرد فيه ما ينفيها أو يثبتها.

قال الإمام الشافعي: "وما سَنَّ رسول الله فيما ليس لله فيه حكمٌ، فبِحُكْم الله سنَّه. وكذلك أخبرنا الله في قوله: {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ... [الشورى: ٥٢-٥٣]، وقد سن رسول الله مع كتاب الله، وسنَّ فيما ليس فيه بعَيْنه نصُّ كتاب. [وحكمها عنده:] وكل ما سن فقد ألزمنا الله اتباعه، وجعل في اتباعه طاعته، وفي العُنُود عن اتباعها معصيتَه التي لم يعذر بها خَلْقاً، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله مَخْرجاً، لما وصفتُ".[١]

واستقر الأمر على هذا لدى الفقهاء والأصوليين والمحدثين، فقال ابن القيم: "والسُّنة مع القرآن على ثلاثة أوجه: أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه [وهي السنة المؤكدة].

الثاني: أن تكون بيانا لما أريد بالقرآن وتفسيرا له. [وهي السنة المبيِّنة].

الثالث: [وهي السنة المستقلة] أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه.

[ثم ذكر حجيَّتها فقال:] ولا تخرج عن هذه الأقسام، فلا تعارض القرآن بوجه ما، فما كان منها زائدا على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديما لها على كتاب الله، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله، ولو كان رسول الله لا

---

[١] الشافعي، الرسالة، ١/ ٨٨-٨٩.

يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصة به، وإنه إذا لم تجب طاعته إلا فيما وافق القرآن لا فيما زاد عليه لم يكن له طاعة خاصة تختص به.

[ثم مثَّل لها بعدة أمثلة، منها:] حديث تحريم المرأة على عمتها وخالتها، وحديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب، [ثم قال:] ولو تتبَّعنا هذا لطال جدًا؛ فسنن رسول الله أجلُّ في صدورنا وأعظم وأفرَضُ علينا ألَّا نقبَلها إذا كانت زائدة على ما في القرآن، بل على الرأس والعينين".[1]

ولا يعنينا كثيراً في هذا البحث الخوض في أدلة حجيَّتها من حيث وجوب اتباعها وحرمة مخالفتها، فهذا ما لم يقل به أحد من أهل السنة، ولا يعنينا مناقشة من يرد السنة عموماً كالقرآنيين، أو من يرد أجزاء منها، كالذين يحصرون السنةَ المقبولةَ بالمتواترةِ، أو بالتي تلقاها العلماء بالقبول، أو بالبيانية فقط، وإنما الذي يعنينا هو دراسة كيفية تلقي علماء السنة والجماعة للسنة المستقلة بالتشريع، وكيف أصلوا لها، وإلى ماذا استندوا من أدلة عليها، لننتقل بعد ذلك إلى دراسة قول الإمام الشاطبي في المسألة وتحريره ومناقشته.

المطلب الثاني: اتجاهات العلماء من أهل السنة في العمل بالسنة المستقلة

للعلماء في هذه المسألة اتجاهان:

الاتجاه الأول: وهو الذي سار عليه جمهورهم كما نقلنا عن الشافعي وابن القيم في وجوب الأخذ بالسنة المستقلة، ووجوب العمل بها على ظاهرها. فالسنة وإن كانت متأخرة عن الكتاب من جهة الرواية وطريق الثبوت، -لأن الكتاب مقطوع به جملة وتفصيلاً لتواتره، والسنة مظنونة، والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، والمقطوع مقدمٌ على المظنون، وقد دل على تقديم الكتاب أخبار وآثار كثيرة كَحَدِيثِ مُعَاذٍ، وكتاب عمر إلى شُرَيْح، وَرُوِيَ مثل ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وكثير من السلف الصالح.[2]- إلا أنها من حيث النتيجة والعمل مساوية له، -ومنهم من قدمها عليه من جهة البيان لحاجته إليها- ولها أن تستقل عنه، ومن هنا نشأ مصطلح الوحي غير المتلو، بعد تقسيم الوحي

---

[1] ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٢/ ٢٢٠-٢٢١. وانظر في ذلك عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، ٤٩٥-٤٩٧.

[2] عبد المجيد محمود عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، ص: ١٩٣. وانظر للتوسع ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ٢/ ١٩١. وابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ٢/ ٧٨. والشاطبي، الموافقات، المسألة الثانية التي أفردها لبيان تأخر مرتبة السنة، ٤/ ٢٩٤. وأحمد بن محمود بن عبد الوهاب الشنقيطي، خبر الواحد وحجيته، ٦١.

إلى نوعين، متلو وهو القرآن الكريم، وغير متلو وهو السنة الشريفة، كما تعبُّر عن ذلك مدرسة أهل الحديث وجمهور الفقهاء دونما خلاف معتبر،[1] ويأتي في مقدمة هؤلاء وهؤلاء الإمام الشافعي الذي ظهر أثر تسويته بين الكتاب والسنة في الحجية و العمل برفضه نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب، لأنه يرى فيهما دليلين متساويين، ويخشى أن تُرد السنن بأنها ليست في كتاب الله، من باب تقدم الكتاب على السنة في الرتبة.[2]

ولم يظهر أثر التمييز في الرُّتبة بين القرآن والسنة إلا عند الحنفية في مسألة التمييز بين الفرضية والوجوب، وبين الحرمة الكراهية التحريمية، ومسألة تعارض القرآن والسنة، والنسخ ومنه النسخ بالزيادة عندهم أو التخصيص عند غيرهم، "فالثابت بالقرآن من الأوامر فرض، والثابت بالسنة الظنية من الأوامر واجب، وكذلك المنهي عنه في القرآن حرام، إذا لم يكن ثمة ظن في الدلالة، والثابت بالسنة الظنية مكروه كراهة تحريمية مهما تكن الدلالة، وذلك لتأخر رتبة السنة الظنية عن القرآن الكريم من حيث الثبوت من جهة، والاستدلال بها على الأحكام من جهة أخرى".[3] ونصوا على ذلك في مسألة النسخ والتخصيص أيضاً،[4] إلا أنهم مقرُّون بالسنة المستقلة، ولم يظهر أثر هذا التمييز في ذلك.

الاتجاه الثاني: لا يرى استقلال السُّنة عن القرآن، فهو لا يردُّ الأحاديث التي صنَّفها جمهور العلماء في الاتجاه الأول ضمن السنة المستقلة، -وهذا فارقه عن القرآنيين وغيرهم ممن أنكروا حجية السنة من الذين لا يعنينا في هذا البحث التعرض لأقوالهم ومناقشتها-، بل إنَّهم يعدُّون جميعَ التشريعات والأحكام التي جاءت في السنة إنما مردها إلى كتاب الله، وأنها بيانٌ للقرآن ضمن قواعد وأصول معينة،

---

[1] انظر في ذلك: الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص: ٢٣٢، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٥. وأصول السرخسي، ٢/ ٧٢. وابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١١٢/٤.

وذهب أكثر المحدثين إلى تقديم السُنَّةِ على الكتاب، وذهب بعضهم إلى أنهما في مرتبة متساوية، كالإمام أحمد بن حنبل والإمام البخاري: فابن حنبل رأى أَنَّهُمَا نُصُوصٌ يُكَمِّلُ بَعْضُهَا بَعْضًا، ولم يستسغ ما يقال من أن السُنَّةَ قَاضِيَةٌ عَلَى الكِتَابِ، وقال: «مَا أَجْسُرُ عَلَى هَذَا أَنْ أَقُولَهُ، وَلَكِنِّي أَقُولُ: إِنَّ السُّنَّةَ تُفَسِّرُ الْكِتَابَ وَتُبَيِّنُهُ». انظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، ٢/ ١٩١، ١٩٢. وابن القيم، إعلام الموقعين، ١/ ٣٢. والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٣٤٥. والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ٦/ ١١.

[2] الشافعي، الرسالة، ١/ ١١٤.

[3] علي جمعة، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ٩٢. وانظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ١١٠.

[4] انظر في ذلك ابن الهمام، التحرير، وشرحيه: التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، لابن أمير الحاج، ٣/ ٦٢. وتيسير التحرير لأمير بادشاه الحنفي، ٣/ ٢٠١. وهو الذي رجحه الشيخ الزرقاني في مناهل العرفان، ٢٤١/٢.

وليست استقلالاً عنه، فتكون السنة مَبنِيَّةً عليه، ومُمبيّنةً له، وهذا هو الرأي الذي دافع عنه الإمام الشاطبي في الموافقات والذي نريد تحريره في هذا البحث.

والقدر المشترك بين الاتجاهين هو:

١. القبول بهذه السنن والتشريعات والعمل بها بوجهٍ عام.

٢. ردّ هذه السنن إلى القرآن الكريم من جهة أصل الحجية وأصل الأمر بطاعة النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم، كقوله تعالى: {وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} [المائدة: ٩٢]، وقوله: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر: ٧].

٣. ردّ تشريعات هذه السنن وفروعها وأحكامها إلى دائرة الوحي عموماً، دائرة الوحي غير المتلو عند أصحاب الاتجاه الأول، ودائرة الوحي المتلو عند أصحاب الاتجاه الثاني.

وبعد هذا العرض يأتي هذا السؤال: هل الخلاف بين هذين الفريقين خلاف حقيقي أو خلاف لفظي؟ وللجواب عن هذا السؤال لا بد من تفحُّص مذهب الإمام الشاطبي في المسألة، وتحريره ووضعه في موضعه الصحيح من غير تزيد أو إنقاص، وابتدئ قبل هذا العرض بترجمة موجزة للإمام الشاطبي ولأهمية كتابه الموافقات.

المطلب الثالث: التعريف بالإمام الشاطبي وبكتابه المو افقات

هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، أبو إسحاق المالكي، الشهير بالشاطبي، لا يُعرف سبب تسميته بالشاطبي، كذا لا يعرف زمان مولده، ولا المكان الدقيق لمولده، إلا أن الأظهر أنه ولد بغرناطة، لكونه نشأ فيها، وقضى فيها كلَّ حياته، وعن علمائها فقط أخذ علومه، إذ لا تُذكر له أسفار ولا رحلات، بل لم يذكر له رحلة الحج، قيل في بأنه محدِّثٌ، فقيه، أصولي، لغوي، مفسر.[١]

أهم ما خلفه الشاطبي من مؤلفات هو كتابه الشهير "الموافقات" وقد ذكر في مقدمته أنه كان قد اختار له اسم "التعريف بأسرار التكليف" نظرا لما تضمنه من "الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية"، ثم عدل عن هذا الاسم إلى اسم "الموافقات" بناء على رؤيا رآها أحد الشيوخ من ذوي الحظوة والاحترام عنده. وقد طبع عدة طبعات أهمها طبعه الشيخ دراز باسم "الموافقات في

---

[١] عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ١/ ١١٨.

أصول الشريعة" والشيخ محي الدين عبد الحميد "الموافقات في أصول الأحكام".. ولا يُعرف سبب زيادتهم هذه الكلمات في عنوان الكتاب.

وللشاطبي كتاب الاعتصام في جزأين، وهو في البدع والمحدثات، عالج موضوعه بمنهج أصولي رصين، وضمَّنه مباحث نفيسة في أصول الفقه كمبحث المصالح المرسلة والاستحسان. وقد نشره لأول مرة الشيخ محمد رشيد رضا، وقدم له، وراجع نصوصه، إلا أنها لم تكن مراجعة كافية، ثم طُبع طبعة مخدومة محققة من قبل الأساتذة محمد بن عبد الرحمن الشقير، وسعد بن عبد الله آل حميد، وهشام بن إسماعيل الصيني، وقد ذكر الشاطبي في نهايته أنه لم يتمه، وقوله في البدعة في هذا الكتاب أنها طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله، أي أنه يأخذ في تعريفها بالمعنى الضيق الذي يقصرها على ما يضاهي الدين ويضاده، بخلاف من قسمها إلى بدعة حسنة وسيئة.

وله أيضاً كتاب المجالس، الذي شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخاري وهو كتاب مفقود لم يكتب له أن يصلنا، ولكن نقل إلينا الونشريسي (توفي: ٩١٤هـ) في كتابه المعيار أجزاء منه -حوالي ثماني صفحات- وتتجلى أهمية هذا الكتاب لو وصلنا في كونه الكتاب الوحيد الذي يعرف للشاطبي في الفقه، وغالب الظن أن منزلته ستكون مباشرة بعد منزلة "الموافقات"؛ فهذا في الأصول ومقاصد الشريعة، والآخر في التطبيق الفقهي.

وله الإفادات والإنشادات، وهو كتاب عرض فيه الشاطبي لشيوخه وذكر طُرَفًا ومِلحًا أدبية، وكان الشاطبي قد عزم على تأليف كتاب في التصوف، -كما أشار في الموافقات والاعتصام-، ولكن الأجل عاجله عن إتمام الاعتصام، فلم يَشرَع به على الأغلب.

وكانت فاته عام ٧٩٠ هجرية: ١٣٨٨ ميلادية.

يعد الموافقات أهم كتب الشاطبي، ومن خلاله يعد الشاطبي أبَ المقاصدِ في المؤلفات الأصولية، إذ نظَّر لها وأصلها تأصيلاً عميقاً بعد الوقفات التي وقفها الحكيم الترمذي والإمام الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام قبله، وقد أقيمت عليه عشرات الدراسات التي تؤصل لمفهوم المقاصد عنده.

وقد جعله في خمسة أقسام، هي:

- الأول: في المقدمات المحتاج إليها في تمهيد المقصود.

- الثاني: في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها، كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف.
- الثالث: في المقاصد الشرعية وما يتعلق بها من الأحكام.
- الرابع: في حصر الأدلة الشرعية، وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل، وذكر مآخذها وعلى أي وجه يحكم بها على أفعال المكلفين.
- الخامس: في أحكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منهما، وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح، والسؤال والجواب.

وكانت مصادره في هذا الكتاب كتب الإمام مالك وكتب المالكية عموماً، وكتب الإمام أبي حامد الغزالي، وشيخه إمام الحرمين الجويني، وله اعتماد واضح على القرافي والعز بن عبد السلام وأبي الوليد الباجي، وفي اللغة اعتمد كتاب سيبويه وكتب أخرى.

وقد حظي كتاب الموافقات، بالتقدير الكبير، والعناية الفائقة، قديمًا وحديثًا، إلا أنه فُقِد لفترة من الزمن ولم يأخذ مكانته الحقيقية إلا حديثًا، وكان الشيخ محمد عبده هو من اكتشف الكتاب في إحدى مكاتب تونس، فاطلع عليه وأُعجب به، فوجه تلامذته لطبعه، فصدر في تونس سنة ١٣٠٢هـ، ثم في قازان عام ١٣٢٧هـ، ثم طبع في مصر ثلاث طبعات عام ١٣٤١هـ، بتعليق الشيخ محمد الخضر حسين على الجزأين الأولين، وبتعليق الشيخ محمد حسنين مخلوف على الثالث والرابع، ثم بتحقيق الشيخ محمد بن عبد الحميد، ثم بتحقيق الشيخ عبد الله دراز، بمقدمته الحافلة وتعليقاته المحررة التي تليق بمكان الكتاب ومنزلته.[1]

إلا أن الجانب الذي حظي بهذا التقدير وهذه الدراسات هو جانب المقاصد، إلا أنه لم يدرس من جهة رأيه في منزلة السنة الدراسة الوافية رغم أن قدم شيئا مختلفاً عن المعهود لدى جمهور العلماء إلا ما صنعه الشيخ عبد الغني عبد الخالق في كتابه "حجية السنة"، في دراسة مهمة، إلا أنها لم تكن مستوفية الجانب المذكور الاستيفاء الذي يطمح الباحث إليه، وسيتبي هذا من خلال تحرير القول والمناقشات التي يمكن أن تثار حوله.

---

[1] انظر ترجمته في نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني، ٩٠- ١٠٥. ونيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأحمد التنبكتي السوداني، ص٤٦. وشجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمخلوف، ص ٢٣١. والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي، ٤/ ٢٤٨. والمعيار للونشريسي، ٦/ ٣٧٠، ٧/ ١١١، ١١/ ١٣٩.

المبحث الثاني: تحرير مذهب الشاطبي في السنة المستقلة

تمهيد:

أفرد الشاطبي لعرض مذهبه في السنة المستقلة مسألتان من الدليل الثاني: السنة ضمن كتاب الأدلة الشرعية، في المجلد الرابع من الموافقات، هما المسألة الثالثة والرابعة، وأفرد المسألة الثالثة لذكر أدلته في رجوع السنة إلى كتاب الله تعالى، وفي تأخرها في الرتبة عليه،[1] وقد سبق أن بينَّا ذلك في القسم الأول من البحث. ثم أفرد الصفحات الأولى من المسألة الرابعة لمناقشة أدلة الجمهور في جواز استقلال السنة بالتشريع، وأطال فيه النفس، بل وعرّج فيه إلى نظرية المقاصد الخمسة، ودرجاتها الثلاث الضروريات والحاجيات والتحسينيات،[2] وليته لم يبتدئ بهذا فقد أضعف بها مذهبه في السنة المستقلة، وحمَّلها ما لا تحتمل، وفتح لغيره من منكري السنة عموماً والسنة المستقلة خصوصاً باباً كان هو بغنى عنه، إذ إنه لا يفيد نظريته في المسألة شيئاً سوى أنه يريد أن يؤكد أنه ينفي الإمكان الشرعي -إذ لم يتعرض إلى الإمكان العقلي في مباحث السنة المستقلة- كما سينفي أمثلتها أي الوجود الشرعي لها.

ابتدأ في استدلاله على رجوع السنة إلى الكتاب بقوله تعالى {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} [النحل: ٤٤]، يريد أن قوله "ما نُزِّل إليهم" المقصود به القرآن، وهذا صحيح إلا أنه يقبل الوحي مطلقا المتلو وغير المتلو، كما يقبل معنى الدين أيضاً بما يجعل استدلاله بهذه الآية من باب الاستدلال بالأعم، فهي دليل أعم من الدعوى والمسألة.[3]

---

[1] الموافقات، ٤/ ٣١٤- ٣٣٩.

[2] الموافقات، ٤/ ٣٤٠- ٣٥٤.

[3] وقد اعترض الشيخ عبد الغني عبد الخالق على قول الشاطبي، وعلى استدلاله بالآية هذه؛ فقال: "وأما قوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ}؛ فلا دلالة فيه على حصر علة إنزال الذكر في التبيين. سلمنا أنه يدل على هذا الحصر -على حد قول من يقول: إن الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر- وأن معنى الآية: وما أنزلنا إليك الذكر "الكتاب" إلا لتبيّن للناس ما نزل إليهم فيه من الأحكام، لكنه لا ينتج مطلوبه من أن وظيفة سنَّته -صلى الله عليه وسلم- البيان لما في الكتاب فقط، وأنه لا شيء منها بمستقل؛ إذ كلُّ ما فُهِم من هذا الحصر: أنَّه إنما أنزل الكتاب ليبيّنه -صلى الله عليه وسلم- للناس، لا ليهملَ بيانه، ويتركَ الناس جاهلين بما فيه من الأحكام، وهذا لا ينفي أنه قد يستقل بسن أحكام لا نص عليها في الكتاب". حجية السنة، له، ص٥٢٠-٥٢٢.

كذا استدلَّ بقوله: {اليَومَ أكمَلتُ لكُم دينَكُم} [المائدة: ٣]، وعلَّق عليها بقوله: "يريد بإنزال القرآن"،[١] فلو كانت السنة مقصودة لاختل المعنى من جهة أن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم قد عاش بعد الآية وسنَّ سنناً للمسلمين في تلك الفترة. ولا يتأتى للشاطبي ذلك، فمن معاني إكمال الدين إظهارُه على الديان كلها كما نصَّ البيضاوي، وبالتنصيص على أن السُّنة مصدر مستقل عن القرآن ولها التشريع بما يزيد عليه.[٢]

ويتابع في استدلاته بمثل هذه الأدلة التي لا تعطي نصاً صريح الدلالة وواضح المأخذ، بل إنها من فئة الأدلة العامة جداً -كما وصف هو أدلة الجمهور في المسألة- التي ناقش بها أدلة الجمهور في إثبات السنة المستقلة في المسألة الرابعة، والتي وصمها بالتكلف والتعميم، فقال عن أدلتهم: "منها: ما هو عامٌ جداً، وكأنَّه جارٍ مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها: وهو في معنى أخذ الإجماع من معنى قوله تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى} الآية [النساء: ١١٥]. وممن أخذ به عبد الله بن مسعود؛[٣] فروي أن امرأة من بني أسد أتته، فقالت له: "بلغني أنك لعنت ذيت وذيت والواشمة والمستوشمة، وإنني قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجد الذي تقول! فقال لها عبد الله: أما قرأت {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر: ٧]؟ قالت: بلى. قال: فهو ذاك".[٤]

واعتراضه في محلِّه، لأن الأدلة أعم من المستدَل عليه، فهي أقرب إلى أدلة حجية السنة بعمومها منها إلى حجية السنة المستقلة بخصوصها، والأنظار في ذلك تختلف وتتنوع، ولا تُقام الحجة في مثل هذه الأمور إلا بالأدلة الصريحة فحسب، وتبقى أدلته وأدلة الجمهور في هذه المسألة تقبل الوجهين معاً، ولكل طرف أن يستدل بها ويوجهها وجته، ومنها قوله {وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ} [يونس: ١٥] فهل المقصود أنه لا يخرج عما أوحي إليه أي القرآن وحدوده وقواعده العامة، أم بوحي مستقل مبتدأ؟ وكذلك قوله تعالى {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ} [النِّسَاءِ: ٨٠]، ففيه إشارة إلى استقلال النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم بالتشريع، وفيه أشارة أيضاً إلى رد تشريعه جميعاً إلى ما جاء في

---

[١] الموافقات، ٤/ ٣١٩.

[٢] انظر تعليقات الشيخ دراز على كلام الشاطبي في الموضع السابق.

[٣] أخرجه البخاري في "الصحيح" "كتاب التفسير، باب {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ}، ٨/ ٦٣٠/ رقم ٤٨٨٦، ٤٨٨٧، وكتاب اللباس، باب الموصولة، ١٠/ ٣٧٨/ رقم ٥٩٤٣، وباب المستوشمة، ١٠/ ٣٨٠/ رقم ٥٩٤٨"، ومسلم في "الصحيح" "كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، ٣/ ١٦٧٨/ رقم ٢١٢٥".

[٤] الموافقات، ٤/ ٣٤٠- ٣٤١.

كتاب الله، بأنه لن يخرج عنه، وذلك لكي تصح أن تضاف الطاعة إليه في المؤدى، وكلتا الآيتين لم يتعرض إليهما الشاطبي في الموافقات.

وقد تكفل بجمع هذه أدلته جميعاً ومناقشتها الشيخ عبد الغني عبد الخالق في كتابه حجية السنة[١] الذي صنفه لمناقشة الشاطبي في مذهبه هذا أولاً ولأسباب أخرى ذكرها، ثم ناقش جواز استقلال السنة في العقل والشرع،[٢] وذكر أدلة استقلال السنة بالتشريع.[٣] ورغم أن الشيخ قد أفرد كتابه هذا في معظمه لمناقشة حجية السنة عموماً، ومذهب الشاطبي على وجه الخصوص، إلا أنه اكتفى بمناقشة أدلة الشاطبي في هذه المسألة، ولم يتجاوزها لتحرير مذهبه وتفصيله بدقة على الوجه الذي يهدف هذا البحث إلى الوصول إليه.

وليت الشاطبي كما ذكرنا لم يتعرض لهذه الأدلة وهذه المباحث لأنها أضعفت من بُنيان مذهبه في المسألة، فإن جميع الانتقادات التي وجهها إلى أدلة الجمهور في المسألة قد وُجِّهت إلى أدلته كما بيَّن الشيخ عبد الخالق، خصوصاً أنه نص على أن لا مناص من القول بالإمكان العقلي والشرعي، عندما قال: "ويبقى النظر في وجود ما حكم به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في القرآن، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى، وقوله في السؤال: فلا بد أن يكون زائدًا عليه: مُسَلَّم، ولكن هذا الزائد؛ هل هو زيادة الشرح على المشروح؟ إذ كان للشرح بيان ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحًا، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب؟ هذا محل النزاع".[٤] ومثل ذلك قوله: "نعم، يجوز أن تأتي السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة، بل بما يكون مسكوتا عنه في القرآن؛ إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز... فحينئذ لا بد في كل حديث من الموافقة لكتاب الله".[٥]

أي أنه سيجادل في مدى تحقق هذا ووقوعه في السنة النبوية الشريفة، بعد اعترافه بأن أدلته لا تقوى على رد الإمكان العقلي والشرعي لسنة المستقلة.

وعليه فإننا بعد جمع انتقادات الطرفين معاً يمكن أن نخلص إلى النتيجة الآتية: أنه لا نصَّ صريح لا يقبل التأويل في مسألة استقلال السنة بالتشريع، لا من جهة إثباتها ولا من جهة نفيها، وهذا ما ينقل البحث من طور إمكان الاستقلال، إلى طور وجوده، وهل يصح للجمهور أمثلة غير منتقدة أو موجهة

---

[١] عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، ٤٨٩-٤٩٤.

[٢] عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، ٥٠٦- ٥٠٨.

[٣] عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، ٥٠٨- ٥١٦.

[٤] الموافقات، ٤/ ٣٣٣.

[٥] الموافقات، ٤/ ٣٣٥.

في استقلال السنة بالتشريع. وهو لب نظرية الشاطبي، والمجال الذي تظهر فيه براعة الشاطبي وحسن توجيهه للأدلة والأمثلة.

وسنَعرض فيما يأتي لمذهب الشاطبي في المسألة على الأسلوب الذي ارتضى أن يعرضه هو مع تحريره وتوضيحه:

المطلب الأول: منزلة السنة النبوية ومرتبتها في نظر الشاطبي

كرر الشاطبي في أكثر من موضع أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للشريعة الإسلامية وأن فيه "بيان كل شيء... فالعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة، ولا يعوزه منها شيء"[١]، واستدل على ذلك بعدة أمور، أهمها: التجربة بمعنى "أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلًا"،[٢] وضرب مثالاً على هذا بأهل الظاهر ممن أنكر القياس، بأنه "لم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل"،[٣] بمعنى أنهم لم يخالفوا المذاهب التي أخذت بالقياس في كثير من الفروع الفقهية، بل انحصر الخلاف في بعضها لا معظمها.[٤] وعلى أي حال فإن مراد الشاطبي من وصفه القرآن الكريم بهذه الأوصاف أن يؤكد أنه على مذهب من يُعلي رتبة القرآن على السنة في الثبوت والحجية معاً، وليس من مرامي كلامه ترك السنة، والاكتفاء بالقرآن مصدراً وحيداً للتشريع، لأنه صرَّح بأن الذين تركوا السنة واقتصروا على الكتاب هم قوم لا خلاق لهم،[٥] ولعل ذكره أهل الظاهر إثر ذكره القاعدة هذه، وهم أهل التمسك بظواهر القرآن والسنة معاً دليلاً جلياً على تمسكه بالكتاب والسنة معاً مع التمييز بينهما في المرتبة والحجية كما ذكرنا أو البحث.

ثمَّ عرَّف الشاطبي السُّنَّة بأنها "ما جاء منقولًا عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم على الخصوص، مما لم يُنصّ عليه في الكتاب العزيز... [سواء] كان بيانًا لما في الكتاب أو لا".[٦] وتدخل في قوله "سواء كان بياناً لما في الكتاب أو لا" السنةُ الزائدة المستقلة عن الكتاب، والسنة المؤكِّدة لما جاء في القرآن، فلم يستثن

---

[١] الموافقات، ٤/ ١٨٤.

[٢] الموافقات، ٤/ ١٨٩.

[٣] الموضع السابق.

[٤] أي أن لهم بدائل عن القياس الأصولي، أهمها الأخذ بالعموم المعنوي، والتوسع في مفهوم الموافقة والمخالفة والتوسع في دلالات الالتزام، وأنواع معينة من القياس يقبلونها كالقياس بالأولى، والقياس المأخوذ من العلة المنصوص عليها.

[٥] الموافقات، ٤/ ٣٢٠، وما بعدها.

[٦] الموافقات، ٤/ ٢٨٩.

من أنواع السنة المشهورة الزائدة أو المؤكدة، وهذه إشارته الأولى إلى قبول السنة بأنواعها الثلاثة جميعاً. بل إنه أدخل في السنة ما جاء عليه عمل الصحابة، "لكونه اتباعًا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهادًا مجتمعًا عليه منهم أو من خلفائهم؛ فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضًا إلى حقيقة الإجماع"،[1] وهو في هذا يُدخل إجماع الصحابة ومذهب الصحابي في السنة النبوية، وهو يعُدُّ إجماعَهم من قبيل السنة، لورود الأدلة التي تأمر باتباعهم، فإن قول الصحابي سواء كان من الخلفاء أو الفقهاء أو غيرهم مما لم يتفق عليه جميع الصحابة، هو من المصادر المختلف في حُجِّيتها.

ولعلَّه في ذلك يتوسع في مفهوم السنة إلى ما سوى الحديث النبوي الشريف، فيدخل فيه مفهوم السنة أقوال النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم وأفعاله وما تناقله الصحابة الكرام وعمل به الخلفاء الراشدون، وبعبارة أخرى فإن السنة عنده هي العمل المتوارث وهو ما يساوي السنة المشتهرة التي يدعو إليها الحنفية، وكذلك عمل أهل المدينة عن المالكية، وكذلك فإنه في قوله هذا متبع مذهبه المالكي الذي اشتهر عنهم القول بحجية مذهب الصحابي الفرد،[2] خلافاً للحنفية والشافعي في مذهبه الجديد.[3]

إلا أن رتبة السنة عنده متأخرة عن القرآن في الاعتبار، وتوسع في ذكر أدلة ذلك، وكان لافتاً أنه ميَّز بين نوعي القطع في الثبوت، فهناك ما هو مقطوعٌ به في الجملة وما هو مقطوع به في التفصيل. فالكتاب مقطوعٌ به في الجملة والتفصيل، والسّنة مقطوعٌ بها في الجملة لا في التفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون؛ فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة.[4] كما استدلَّ على تأخر السنة بقوله "السنة إما بيانٌ للكتاب، أو زيادةٌ على ذلك، فإن كان بيانًا؛ فهو ثانٍ على المُبَيَّن في الاعتبار، إذ يلزَم من

---

[1] الموافقات، ٤/ ٢٩٠.

[2] قال الشاطبي في الموافقات، ٤/ ٨٠: "ولما بالغ مالك في هذا المعنى _ يعني إتباع الصحابة والاقتداء بهم _ بالنسبة إلى الصحابة أو من اهتدى بهديهم واستن بسنتهم جعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك فقد كان المعاصرون لمالك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله ببركة اتباعه لمن أثنى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون. ولكن ذكر القاضي عبد الوهاب المالكي أن الأصح من مذهب مالك أن قول الصحابي ليس بحجة واختاره هو. الزركشي، البحر المحيط ، ٨/ ٥٧.

[3] اشتهر قول الإمام أبي حنفية: "إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات عن الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب ... فلي أن أجتهد كما اجتهدوا. انظر أخبار أبي حنيفة للصيمري، ١٠. وانظر مذهبي الشافعي القديم والجديد في الأم، ٧/ ٢٦٥. والرسالة له، ٥٩٦.

[4] الموافقات، ٤/ ٢٩٤.

سقوط المبيَّن سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبيَّن، وما شأنه هذا؛ فهو أولى في التقدم، وإن لم يكن بيانًا؛ فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب".[1] وهذا إشارة ثانية منه في الإقرار بالسنة الإنشائية المستقلة.

وظهرت شخصيته الأصولية المستقلة عن مذهبه في الدليل الثالث، إذ انطلق من هذه المقدمات، وهي تأخر السنة عن الكتاب في الثبوت، وتأخرها عنه في الحجية، واعتمد في ذلك على أدلة عديدة منها تمييز الحنفية بين الفرض والواجب، وبيَّن أنه راجعٌ إلى تقدُّم اعتبار الكتاب على اعتبار السنة، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنة... وخلص من قولهم إلى أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار.[2]

وتوقف عند مقولة: "السنة قاضية على الكتاب"، ولم يقبلها على ظاهرها، بل وجَّه المعنى إلى أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطراح الكتاب، بل إن ذلك المعبَّر به في السنة هو المرادُ أصلاً في الكتاب؛ فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب،[3] وبهذه المقدمات استهلَّ الشاطبي كلامه عن تحقيق معنى السنة المستقلة في الموافقات، كما سيأتي.

وبذلك يكون قد أسس لمذهبه في السنة المستقلة التأسيس النظري المناسب، وأشار إلى أنه يعتمد منهج الحنفية في التمييز بين الكتاب والسنة والقطعي والظني، بما يؤكد أن مذهبه الآتي يعد امتداداً لمذهب الحنفية في منزلة السنة وخبر الآحاد، فهم وإن لم يقولوا بما سيقول هو، ولكنه يعد نفسه معتمداً على أقوالهم وبانياً على أصولهم في المسألة.

ويبقى أساس آخر من أُسس مذهب الشاطبي في السنة المستقلة، ألا وهو القول باجتهاد النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم في الأمور الدنيوية والشرعية، فيما لم يأته نص ووحي صريح من الله تعالى،[4] مع

---

[1] الموافقات، ٤/ ٢٩٦.

[2] الموافقات، ٤/ ٣٠٨.

[3] الموافقات، ٤/ ٣١١.

[4] وهو قول مالك والشافعي -صرح به الآمدي- وأحمد والحنفية بعد انتظار الوحي، وذكروا أنه وقع منه ذلك صلى الله عليه وسلم. انظر: العزالي، المستصفى، ٢/ ٣٥٥. والآمدي، الأحكام، ٢/ ٤٠٥. وأمير بادشاه الحنفي، تيسير التحرير، ٤/ ١٨٥؛ والبخاري، كشف الأسرار، ٣/ ٩٢٥ وما بعدها؛ وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٢/ ٣٦٦.
والمنع هو مذهب أبي يعلى الجبائي وابنه هاشم وهو اختيار ابن حزم لأن كل من منع القياس أحال تعبد النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم بالاجتهاد. وتوقف في المسألة الإمام الغزالي وأبو بكر الباقلاني، وزعم الصيرفي في شرحه الرسالة أنه

ملاحظة أن الوحي لا يقرُّ اجتهاده إن جانب الصواب والكمال، وملاحظة وجوب اتباعه على المسلمين مهما كان مصدر السنة اجتهاديا أو بلاغياً، وقد نصَّ عليه بقوله: "الحديث إما وحي من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول -عليه الصلاة والسلام- معتبر بوحي صحيح من كتاب أو سنة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنه -عليه الصلاة والسلام- ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، وإذا فرع على القول بجواز الخطأ في حقه؛ فلا يقر عليه ألبتة؛ فلا بد من الرجوع إلى الصواب، والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكما يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه".[1]

ولا بد في آخر الأمر من التذكير بأن الجمهور مقرون بتقديم الكتاب على السنة من حيث الثبوت ومن حيث تأصيل الحجية، فحجية السنة ووجوب اتباع النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم يأتيان من القرآن الكريم، فإنهم عندما يذكرون قوله تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ} [النساء: ١١٥]، وقوله: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ} [الحشر: ٧]، وحديث ابن مسعود السالف الذكر إنما يؤصلون فيه لحجية السنة عموماً والمستقلة منها خصوصاً، وهذا يعني أنَّ الفريقين متفقان على هذا الأصل، فالشاطبي وجمهور العلماء متفقون من حيث الأصل على رد السنة المستقلة إلى القرآن الكريم، وكذلك فإن الفريقين متفقان من حيث النتيجة بوجوب العمل بهذه السنن، وعليه يكون موطن الخلاف وتحرير محل النزاع في مأخذ العمل بالسنن المستقلة، وفي مدى صلتها بالكتاب الكريم.

وتتلخص دعوى الشاطبي بأن جميع الأمثلة التي وُصفت بأنها من السنة المستقلة، ليس من جهة الأمر الرباني القرآني العام بوجوب اتباع الرسول فحسب، بل لعلاقة هي أقرب وأخص وأمتن، كما سيذكر في باب مناقشة الأمثلة المشتهرة، بحيث تعود في النتيجة إلى السنة البيانية، مع توسع في البيان إلى مدارات الاجتهاد النبوي والوحي الرباني المباشر.

وهذا يؤكد أن الخلاف بين الطرفين ليس في وجوب العمل بالسنة المستقلة، كما صار ظاهراً، وعليه فيكون اتهامه أنه في قوله هذا يُعين الخارجين عن السنن التاركين لها المخالفين لها، اتهاماً مبنياً على عدم تحريرٍ لحقيقة نصوص الشاطبي ومراميه من ذكره المسألة هذه، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا الانتقاد، وهو أيضاً ليس بالخلاف اللفظي الذي لا فروق وتفاصيل وآثار فيه، بل هو خلافٌ منهجي

مذهب الشافعي، لأنه حكى بالوقف أقوالا ولم يختر منها شيئا. انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٥/ ١٣٢. والزركشي، البحر المحيط، ٦/ ٢١٤. والغزالي، المستصفى، ٢/ ٣٥٥. والشافعي، الرسالة، ٤٩٤.

[1] الموافقات، ٤/ ٣٣٥.

منطقي قائم على علم تصنيف المسائل وإرجاعها إلى أبوابها القريبة المتصلة بها، كما سيأتي في المسألة القادمة.

وبذلك يكتمل نصاب أسسه النظرية فيما سيذهب إليه، ونتحول عنه إلى الجانب التطبيقي من مذهبه.

المطلب الثاني: الجانب التطبيقي من مذهب الشاطبي في السنن المستقلة

أصبح جلياً أن الجمهور يقبلون بالسنن المستقلة، ويردونها إلى القرآن الكريم في أدلة عامة وكلِّية جداً كما وصف الشاطبي، وهي يصح أن تأتي في باب التدليل على وجوب اتباع السنة مطلقاً، لا تلك السنة المخصوصة بعينها، فهي ليست صريحة بذلك من جهة، كما أنها ومن جهة أخرى تقع في ما يسمى في أبواب الحدود من علم المنطق: ردُّ النوع إلى جنسه البعيد،[1] وهذا لا يصح إن أمكن رده إلى جنسه القريب، فالإنسان نوع، جنسه الحيوان، والنامي، والجسم، والجوهر، فالحيوان هو جنسه القريب، والنامي والجسم والجوهر هي أجناسٌ بعيدة لا يصح رده إليها، وهذا هو مأخذ الشاطبي في المسألة، فدعواه بأن رد السنة المستقلة إلى القرآن الكريم في آيات هي من جنس بعيد عنها، أوقعت في وهم الاستقلال عن القرآن الكريم، في حين يمكن ردُّها إلى أجناسها القريبة فيه، بحيث لا تخرج عن البيان ذي المعنى الواسع عنده.

فهو يتفق مع الجمهور أولاً بأن السنة المستقلة ممكنة من حيث العقل والشرع، كما أنه يتفق معهم بأن إيراد مثال واحد من السُنة لا يمكن إرجاعه إلى جنسه القريب في القرآن الكريم، كافٍ في إثبات ووقوع السنة المستقلة، وقد صرَّح بهذا في قوله: "نعم، يجوز –يقصد الجواز العقلي والشرعي- أن تأتي السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة، بل بما يكون مسكوتًا عنه في القرآن؛ إلا إذا قام البرهان على

---

[1] لكل نوع جنسان، جنس قريب، وجنس بعيد، ويقع بينهما أجناس تتفاوت في القرب والبعد، ولكن القاعدة أن أقربها إلى النوع يكون هو الجنس القريب، وما عداه يكون جنساً بعيداً على تفاوت في شدة بعده، فالأب كالجنس القريب لابنه لأنه أصل له، والجد هو أيضًا جنس للحفيد ولكنه جنس بعيد، وجد الجد كذلك، وما فوقه كذلك، هم كالأجناس البعيدة، وبعضهم أبعد من الآخر. ويمثل المناطقة على المسألة بمدى علاقة هذه الكلمات بالإنسان: (الحيوان - الجسم النامي - الجسم المطلق – الجوهر). فالجنس القريب للإنسان أنه حيوان، وما عداه أي الجسم النامي والجسم المطلق والجوهر، هو جنس بعيد له. وأما بالنسبة للشجر مثلاً فالجنس القريب له، أنه جسم نامٍ، وعليه يكون الجسم المطلق، والجوهر هما جنساه البعيدان. وهكذا. وهذا يعني أن الجنس والنوع يتواليان، فيصير الجنس نوعاً لجنس أعم منه، وهكذا. وقد اتفق المناطقة على أن التعريف التام هو الذي يشمل الخاصة مع الجنس القريب، فأما إن اشتمل الجنس البعيد فيكون ناقصاً. انظر: محمد الامين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ٣٨.

خلاف هذا الجائز، وهو الذي ترجم له في هذه المسألة"،[١] ويقصد بالبرهان إمكان رد جميع الأمثلة التي ذكرت في الباب، وهو ما خصص له فصلا تاماً كما ذكر، فأتى فيه بجميع أمثلة السنة المستقلة، وردها إلى أجناسها القريبة في القرآن، ولم يقر بوجوب ردها إلى الجنس البعيد في الكتاب.

وبذلك تعود المسألة إلى كونها مسألة نظرية تصنيفية يرمي بها الشاطبي إعادة الأمور إلى نصابها المساوي، وإعادة المسائل إلى أبوابها القريبة، لا البعيدة العامة، وهذا الاتجاه هو محاولة منطقية تصنيفية جادة جيدة من حيث المبدأ، وأما الحكم عليها فسيكون من حيث الأصل ومن حيث النتيجة.

فمن حيث الأصل نرى أنها محاولة جيدة في التأصيل والإرجاع، يمكن أن تعد خطوة متقدمة على ما قام به الحنفية في إنزال السنة النبوية الظنية منزلتها الصحيحة بعد القرآن الكريم، فهم لا يقرون إثبات الفرضية والحرمة بالسنة الظنية، ولا يقبلون نسخ الكتاب والزيادة عليه بها أيضاً، كما أننا لسنا معبَّدين بالقول بالسنة المستقلة، إن هي إلا محاولات تصنيفية قال بها العلماء ليتم له المنظور المنطقي للعلاقة بين الكتاب والسنة.

وأما من حيث النتيجة فستكون بدراسة مدى قدرة الشاطبي على الإحاطة بأمثلة السنة المستقلة، وفيما إذا وُفق في إبداع أدوات علمية بيانية تُبِت مقولته، وترد جميع السنن التي قيل عنها مستقلة إلى أصولها القريبة في القرآن الكريم؟ وهل كان رده هذا منطقياً منسجماً مع معاني الكتاب والسنة، أم أنه تكلف الرّد ولوى ظواهر النصوص ليحقق مراده؟

فإن استطاع على عمله هذا بانسجام، فقد نجح في مسعاه، وتفوق على مذهب الجمهور الذي رد الأمور لجنسها البعيد. وإن وقع في مسعاه في الخلل، فهذا يعني ان الجمهور قد سلموا من التكلف في التأويل، وعلّقوا الأمر بالنَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم مباشرة الذي لا تنافي الأدلة القرآنية وشخصيته النبوية استقلاله بالتشريع.[٢]

وأترك الترجيح بين القولين لما بعد عرض بعض الأمثلة والنماذج التي ناقشها الشاطبي.

---

[١] الموافقات، ٤/ ٣٣٥.

[٢] على أن الشاطبي له باع طويل في الموافقات في ترتيب الأدلة الظنية والوجوه العقلية والأمثلة المتنوعة، بحيث لا يزال يستقريها ويضمها إلى بعضها، إلى أن يصل إلى ما يمكن أن يعد قاطعا في الموضوع، كما نبه عليه الشيخ عبد الله دراز في إحدى تعليقاته على الموافقات، ٥/٤٠٥.

المطلب الثالث: منهج الشاطبي في ردِّ السنن إلى القرآن الكريم

بناءً على منهجه في رد السنن المستقلة إلى أجناسها القريبة في القرآن الكريم، رأى الشاطبي أن المنهج النبوي في استنباطها يعود إلى طريقين رئيسين يردفهما طريقان ثانويان، سيأتي البحث على ذكرهم جميعاً، ولكن قبل ذلك لا بد من الإشارة إلى أن مقصود الشاطبي ومراده في المسألة هو في السنن التي تتعلق بها الأوامر والنواهي، أما ما سوى ذلك من الأخبار التي جاءت في السنن ولا تتعلق بها أوامر أو نواه، فهي عنده على ضربين:

الأول: أن تكون تفسيرية، كما في قوله تعالى: {وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ} [البقرة: ٥٨]؛ قال: "دخلوا يزحفون على أوراكهم".[١]

الثاني: "أن لا يقع موقع التفسير، ولا فيه معنى تكليف اعتقادي أو عملي؛ فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن لأنه أمر زائد على مواقع التكليف"،[٢] ومثَّل له بأحاديث الأبرص والأقرع والأعمى، وحديث جريج العابد، وغيره مما يرجع إلى الترغيب والترهيب؛ الذي هو خادم للأمر والنهي، ومعدود في المكملات لضرورة التشريع.

وبعد هذا نعرض الأدوات التي لجأ الشاطبي إليها لإثبات دعواه:

الأداة الأولى: الإلحاق بأحد الطرفين

ويقول فيها: "أن يقعَ في الكتاب النَّصُّ على طرفين مُبَّيَنَين فيه أو في السنة... وتبقى الواسطة على اجتهاد، والتَّباين لمجاذبة الطرفين إياها؛ فربَّما كان وجه النظر فيها قريبَ المأخذ، فيُترَك إلى أنظار المُجتهدين -حسبما تبيَّن في كتاب الاجتهاد-، وربَّما بَعُدَ على الناظر أو كان محلَّ تعبُّدٍ لا يجري على مسلك المناسبة؛ فيأتي من رسول الله فيه البيان، وأنَّه لاحقٌ بأحد الطرفين أو آخذٌ من كلٍّ واحد منهما بوجهٍ احتياطِيٍّ أو غيره، وهذا هو المقصود هنا".[٣]

أي أنَّ الشاطبي سيحيل العديد من أمثلة السنن المستقلة إلى الكتاب، من هذه الطريق، طريق إلحاق حكم أمرٍ ما، بأحد طرفي الحل أو الحرمة، أو الوجوب والإباحة، وغير ذلك، والإلحاق النبوي هنا قد

---

[١] الموافقات، ٤/ ٤١٧.

[٢] الموافقات، ٤/ ٤٠٦.

[٣] الموافقات، ٤/ ٣٥٢.

يكون عند اجتهادٍ وقد يكون عن وحيٍ، ولا فرق بين الحالين بالنسبة للمسلمين، وأنقل عن الشاطبي المثالين الآتيين:

المثال الأول: قوله تعالى: { أحل لكم الطيبات وحرم عليكم الخبائث}، وبقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما؛ فبيَّن عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر؛ فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية، وقال: "إنها رِكْس".[1]

وسئل ابن عمر عن القنفذ؛ فقال: كُلْ. وتلا: {قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ} [الأنعام: ١٤٥]، فقال له إنسان: إن أبا هريرة يرويه عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم ويقول: "هو خبيثة من الخبائث". فقال ابن عمر: "إن قاله النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم فهو كما قال".[2]

فحكم القنفذ خَفِي عن مجتهدي الصحابة إلحاقُه بأحد طرفي الحِل أو الحرمة، وألحقه ابن عمر اجتهاداً بطرف الحِل، إلا أن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم الموحى له، ألحقه بطرف الحرمة تبليغاً أو اجتهاداً لأن مؤدى الأمرين واحد بإقرار التشريع لقوله.

المثال الثاني: "أن الله تعالى أحل من المشروبات ما ليس بمسكر؛ كالماء، واللبن، والعسل وأشباهها، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة والبغضاء، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة؛ فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة، ولكنه يوشك أن يسكر، وهو نبيذ الدباء، والمزفت، والنقير وغيرها.

فنهى عنها إلحاقا لها بالمسكرات تحقيقا؛ سداً للذريعة. ثم رجع إلى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالماء والعسل؛ فقال عليه الصلاة والسلام: "كنت نهيتكم عن الانتباذ؛ فانتبذوا".[3] والشاطبي يشير من خلال قوله هذا بأن مرد هذا الإلحاق هو الاجتهاد النبوي بخلاف المثال الأول، ولا أثر لهذا في الحكم على أي حال. وعليه يكون الفصل في حكم هذه الأشربة قد احتاج إلى نص نبوي حاسم لأنه مما يخفى إلحاقه بالطيبات أو بالمسكرات، فجاء الأمر أولاً بإلحاقه بالمسكرات، ثم بالطيبات.

---

[1] أخرجه البخاري: ٥٥٢٨، ومسلم: ١٩٤٠.

[2] أخرجه أبو داود في السنن، ٣٧٩٩. وانظر الموافقات، ٤/ ٣٥٢.

[3] الموافقات، ٤/ ٣٥٨. والحديث أخرجه النسائي في السنن، ٥٦٥٤.

والسؤال هنا: تُرى هل الأصح إلحاق الحديث هنا بالسنة المستقلة التي لا أصل لها في القرآن سوى الأمر باتباع النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم، أم عدُّه من أنواع السنة البيانية، إذ بيَّن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم حكم هذا الحيوان وذلك الشراب بإلحاقه بأحد أصلي الحِل أو الحرمة؟

المنطق السليم يشهد لما ذهب إليه الشاطبي في المسألة، فلا ترد إلى مجمل الأمر بطاعة النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم فحسب، بل إلى أصولها الكبرى في القرآن الكريم من إباحة الطيبات وتحريم الخبائث وما إلى ذلك، وفي قوله هذا مزيدُ تحقيق وفهم، وردٌّ للفروع إلى أجناسها القريبة في القرآن الكريم، وإنزالٌ للنصوص في منزلتها الصحيحة، بلا تكلُّف ولا تصنُّع.

الأداة الثانية: القياس

ويقول فيها: "فإنه يقع في الكتاب العزيز أصولٌ، تشير إلى ما كان من نحوِها، أنَّ حكمَه حكمُها، وتقرب إلى الفهم الحاصل من إطلاقها: أن بعض المقيدات مثلها؛ فيجتزئ بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتمادًا على بيان السنة فيه... فإذا كان كذلك، ووجدنا في الكتاب أصلًا، وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه؛ فهو المعنى ههنا، وسواء علينا أقلنا: إن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم قاله بالقياس أو بالوحي؛ إلا أنه جار في أفهامنا مجرى المقيس، والأصل الكتاب شامل له"،[1] أي على هذا المعنى. وكأنه يقصد أن ما جاء في السنة من أحكام مقيسة على أحكام قرآنية، فليس من الصحيح عدُّها مستقلة عن القرآن إلا من باب الأمر باتباع النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم، بل يجب ردُّها إلى أصلها الذي قاس النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم المسألة عليها.

ويقال في هذه الأداة ما قيل في الأداة الأولى من أنها قياس يتناول قضايا ليست بالبسيطة والتي توكل لأفهام المجتهدين، بل هي قياسات خفية المأخذ لا تصدر إلا عن نبي يوحى إليه، ولهذا لم تترك هملاً، وضرب الشاطبي على هذه الأداة أمثلة كثيرة، أكتفي منها بمثالين أيضاً.

---

[1] الموافقات، ٤/ ٣٧٩.

المثال الأول: ما جاء في السنة المستقلة من تحريم ربا الفضل،[١] وردّه إلى القياس، بمعنى قياس ربا الفضل على ربا النَّساء[٢] لما فيه من معنى السَّلف الذي يجر نفعاً، "فإن بيع الجنس بمثله، من باب بدل الشيء بنفسه؛ لتقارب المنافع فيما يراد منها؛ فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير شيء، وهو ممنوع، والأجل في أحد العوضين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة".[٣] وظاهرٌ أن وجه الشبه بين الأصل والفرع مما قد لا يتنبه عليه المجتهدون، فلذلك اختصت السنة النبوية ببيانه.

المثال الثاني: وهو أوضح من سابقه، لأن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم أشار فيه إلى علة قياسه هذا على الكتاب. فقال الشاطبي: "إن الله تعالى حرم الجمع بين الأم وابنتها في النكاح، وبين الأختين،[٤] وجاء في القرآن: {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ} [النساء: ٢٤]؛ فجاء نهيه صلَّى الله عليه وسلم عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس، لأنَّ المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا، وقد يروى في هذا الحديث: "فإنَّكُم إذا فعلتُم ذلك قَطعتُم أرحامَكم"[٥]، والتعليل يشعر بوجه القياس".[٦] والحق في ذلك مع الشاطبي الذي نبه إلى أن علة تحريم الجمع بين المرأة وأختها، كائنةٌ في حالة الجمع مع العمة والخالة، وقد نصَّ النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم على ذلك، فاعتمده الشاطبي، وعدَّه من البيان بالقياس على فروع القرآن وتفاصيله، وردَّ الأمر إلى جنسه القريب المناسب، وليس الجنس البعيد بوجوب اتباع السنة مطلقاً.

---

[١] في قوله صلى الله عليه وسلم: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فمن زاد أو ازداد؛ فقد أربى، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد". أخرجه مسلم: ١٥٨٧.

[٢] الذي جاء تحريمه في القرآن في عدة آيات منها: قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا} [البقرة: ٢٧٨]، وتأكيده في قول النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم: "وربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب؛ فإنه موضوع كله"، أخرجه مسلم: ١٢١٨.

[٣] الموافقات، ٤/ ٣٨٢.

[٤] جاء تحريم الجمع بين الأم وابنتها في القرآن الكريم، في قوله تعالى: {وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ} [النساء: ٢٣]، وتحريم الجمع بين الأختين في قوله تعالى: {وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ} [النساء: ٢٣].

[٥] أخرجه البخاري: ٥١٠٩.

[٦] الموافقات، ٤/ ٣٨٣.

الأدوات الثانوية

ذكر الشاطبي طريقين آخَرين يَلِيا ما سبق في الرُّتبة والأهميَّة عنده، وظهر هذا من تطويله في الطريقين السابقين، وإكثاره من إيراد الأمثلة فيهما، خلافاً لهذين النوعين، وكأنه يشير إلى قارئه بأن الأداتين الأُولَيَين كافيتان في مناقشة جميع الأمثلة المشتهرة في السنة المستقلة، ويقول فيهما:

الأداة الثالثة: القواعد الكبرى والقياس العام

وتكون بواسطة "النَّظر إلى ما يتألَّف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة، فإن الأدلة قد تأتي في معان مختلفة، ولكن يشملها معنى واحد شبيهٌ بالأمر في المصالح المرسلة والاستحسان؛ فتأتي السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد؛ فيعلم أو يظن أن ذلك المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد"،[1] ومثّل عليه بحديث واحد: "لا ضرر ولا ضرار" أكد فيه أنه منسجم مع قواعد القرآن الكريم ومقاصده، ولم يمثل له بحديث غيره.

إلا أن هذا المأخذ من مذهب الشاطبي يضعفه، لأنه يقرُّ فيه من طرف خفي إلى أنَّ بعض الأمثلة قد لا يصحُّ إدراجها في الطريقين الأولين، ولذلك اضطر لذكر طريق ثالثٍ يضم أمثلة لم يستطع ردها إلى جنسها القريب، وإنما أوجد لها عموميات الشريعة ومقاصد الدين، وهي بلا شك أقرب من القول بردها إلى مطلق الأمر باتباع النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم، فهي في مرتبة متوسطة بين الطرفين.

الأداة الر ابعة: أداة بيانية تفسيرية

وقال بأنَّها تكون "بالنَّظر إلى تفاصيل الأحاديث في تفاصيل القرآن، وإنْ كان في السنة بيانٌ زائد، ولكِن صاحب هذا المأخذِ يَتَطَلَّب أن يَجدَّ كل معنى في السُّنة مشارًا إليه -من حيث وضع اللغة لا من جهة أخرى- أو منصوصًا عليه في القرآن". ثم مثَّل له بأمثلة، منها:

"حديث ابن عمر في تطليقه زوجه وهي حائض؛ فقال عليه الصلاة والسلام لعمر: "مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعدُ، وإن شاء طلَّق قبل أن يمس؛ فتلك العِدَّةُ التي أمر الله أن يُطلَّق لها النساءُ" يعني: أمره تعالى لنا في قوله: {يَا أَيُّهَا النَّبِيّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِن} [الطلاق: ١].

---

[1] الموافقات، ٤/ ٣٩٢، ٣٩٣.

والمثال واضح في أنه في سياق السنة التفسيرية لا المستقلة، فالنَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم يبيّن للمسلمين معنى الطلاق للعدة المذكورة، كما بيَّن لنا معاني الصلاة وفروضها وسننها وآدابها، وكذلك معاني الصوم والزكاة التي وجدت مجملة في القرآن الكريم.

ولا يظهر ما الذي حمل الشاطبي على إيراد هذه الأداة في سياق السنة المستقلة، لأنها خارجة عن نقطة الخلاف في البحث بين الجمهور وبين الشاطبي، فظاهر أنها من السنن التفسيرية البيانية وليست بالمستقلة، إلا إن كان مراده درء ما قد يُظن من تعارض بين ظاهر السنن وظاهر القرآن الكريم، إلا أن هذا ليس من مسألتنا، والله أعلم.

وبذلك تكون قد انتهى عرض مذهب الشاطبي في المسألة، وننتقل فيما يأتي إلى تحليل قوله ووضعه في سياقه الفكري التاريخي المناسب، ثم نتائجه وفروقه عن قول الجمهور في المسألة.

المطلب الرابع: نظرات تحليلية في مذهب الشاطبي وموازنته برأي جمهور العلماء في المسألة

مضى ذكر أن الجمهور يؤخرون السنة عن القرآن من حيث الثبوت، ولكنها إن ثبتت فلها وللقرآن لدلالة متساوية، فكلاهما وحي إلا أن الأول متلو والثاني غير متلو، وأن الحنفية قد قبلوا بهذا ولكنهم ميزوا بين نوعين من الثبوت، ثبوت قطعيٍّ، وثبوت ظنيٍّ، ولم يقبلوا التعارض بين الطرفين، فالقطعي المتواتر والمشتهر مقدم على الظني، فإذا ما جاءت السنة قطعية الثبوت، فإنها والقرآن على قدم المساواة في الدلالة.

وأما الشاطبي فاحتفظ بتأخير رتبة السنة عن القرآن في الثبوت وفي الدلالة معا، فنفى عنها الاستقلال عن القرآن ومن باب أولى معارضته ومخالفته، أي أنه عد الوحي وحيا واحدا، هو المتلو، أما السنة فهي وحي بياني لا يستقل بنفسه عن الوحي المتلو، ولا يمكن أن يساويه في الدلالة.

على أن الأدوات التي ذكرها الشاطبي -الإلحاق والقياس- وإن لم تدخل بشكل صريح في أنواع البيان الأصولي -والتي تعني إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي- التي ذكرها المتكلمون والفقهاء،[1]

---

[1] البيان عند المتكلمين أنواع، هي: بيان التخصيص والتقييد والتأويل ورفع الإجمال، ويكون بيناها بالقول والفعل والكتابة والإشارة والتقرير والسكوت والترك، ووسائل أخرى يشترك فيها النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم مع المجتهدين لا تدخل فيما بحن بصدده الآن.

وعند الحنفية هي: بيان التقرير والتفسير (للمشترك والمجمل والمشكل والخفي، واختلفوا في المتشابه) والتغيير (ويدخلون التخصيص فيه) والتبديل (والمراد به النسخ) والضرورة (ومن أنواعه السكوت المعتبر وما يثبت ضرورة اختصار الكلام)، وهي تسميات تأتي من الغرض والوظيفة التي يؤديها كل نوع. انظر البيان عند علماء الأصول،

إلا من خلال رفع إجمال عموم ألفاظٍ معينة، فإنها داخلة تحت أبواب دلالات الألفاظ على معانيها، والتي قد تكون بالمنطوق الصريح الذي يتساوى الناس في فهمه، وبالمنطوق غير الصريح كالاقتضاء والإيماء والإشارة، والتي يتفاوت الناس في فهمها، أو بالمفهوم المخالف أو الموافق، سواء أكان بالأولى: فحوى الخطاب، أم بالمساواة: لحن الخطاب، والتي يتفاوت الناس فيها أيضاً في إدراكها وتطبيقها وربطها بأفراد المسائل، فالبيان النبوي يأتي كما صرح الشاطبي في قضايا لن يصل العقل الاجتهادي إليها بنفسه بل تحتاج وحيا إلهيا أو اجتهادا نبويا يعقبه الإقرار الإلهي، فتؤكد لحوق أحد الأفراد بهذا الأصل أو بذلك.

والأمر نفسه بحسب منهج الحنفية الذين قسموا دلالات الألفاظ إلى عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، ومقتضى النص، فالبيان المقصود يقع في هذه المراتب الأربع، بحسب خصوصية المثال المدروس، وقد صرح عدد من الفقهاء أثناء حديثهم في أسباب اختلاف المجتهدين بأن إلحاق المسألة الفرع بأحد أصلين، أو قياسها على أصل معين قد يقع فيه الخلاف بين الفقهاء بما يسبب تعدد الآراء في المسائل، فيلحقه أحد الفقهاء بأصلٍ معين نتيجة نظر فقهي مخصوص، ويلحقه فقيه آخر بأصل آخر نتيجة نظر فقهي غيره مخصوص، ومن أمثلته اختلاف الفقهاء في إلحاق أجناسٍ من المطعومات والمشروبات في أبواب الحلال والحرام، أو إلحاق المفقود بالحي أو المتوفَّى، أو إلحاق الخنثى بالذكر أو الأنثى، وقد ذكر هذا ابن رشد المالكي في بداية المجتهد على سبيل المثال في مواضع عديدة،[1] بما يشير إلى حضور هذه الفكرة في العقل الفقهي المالكي، ولم يقل أحد من علماء المذاهب -إلا ما ينقل عن نفاة القياس- في كلا الرأيين أنه تشريع مبتدأ، بل هو فهم وتفسير وبيان للنصوص الشرعية التي يمكن

للباحث ناصح صالح النعمان، رسالة ماجستير في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في مكة المكرمة، ص٩٧- ٢٧٢. ولم يأت الشاطبي في دراسته باب البيان والإجمال بشيء مختلف عما استقر عليه الأمر لدى المتكلمين. انظر الموافقات، ٤/٧٣- ٧٩.

[1] قال ابن رشد في بيانه مسألة هل تلحق النية في الصوم بجنس النية في الوضوء أو بجنس النية الصلاة: "وَسَبَبُ اخْتِلَافِهِمْ: هَلِ الْكَافِي فِي تَعْيِينِ النِّيَّةِ فِي هَذِهِ الْعِبَادَةِ هُوَ تَعْيِينُ جِنْسِ الْعِبَادَةِ أَوْ تَعْيِينُ شَخْصِهَا؟ وَذَلِكَ أَنَّ كِلَا الْأَمْرَيْنِ مَوْجُودٌ فِي الشَّرْعِ، مِثَالُ ذَلِكَ: أَنَّ النِّيَّةَ فِي الْوُضُوءِ يَكْفِي مِنْهَا اعْتِقَادُ رَفْعِ الْحَدَثِ لِأَيِّ شَيْءٍ كَانَ مِنَ الْعِبَادَةِ الَّتِي الْوُضُوءُ شَرْطٌ فِي صِحَّتِهَا، وَلَيْسَ يَخْتَصُّ عِبَادَةً عِبَادَةً بِوُضُوءٍ وُضُوءٍ. وَأَمَّا الصَّلَاةُ فَلَا بُدَّ فِيهَا مِنْ تَعْيِينِ شَخْصِ الْعِبَادَةِ، فَلَا بُدَّ مِنْ تَعْيِينِ الصَّلَاةِ إِنْ عَصْرًا فَعَصْرًا، وَإِنْ ظُهْرًا فَظُهْرًا، وَهَذَا كُلُّهُ عَلَى الْمَشْهُورِ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ، فَتَرَدَّدَ الصَّوْمُ عِنْدَ هَؤُلَاءِ بَيْنَ هَذَيْنِ الْجِنْسَيْنِ، فَمَنْ أَلْحَقَهُ بِالْجِنْسِ الْوَاحِدِ قَالَ: يَكْفِي فِي ذَلِكَ اعْتِقَادُ الصَّوْمِ فَقَطْ، وَمَنْ أَلْحَقَهُ بِالْجِنْسِ الثَّانِي اشْتَرَطَ تَعْيِينَ الصَّوْمِ." بداية المجتهد، ٢/ ٥٥. وانظر أيضا على سبيل المثال: ٢/ ٩، و٢/ ٦٣، من الكتاب نفسه.

أن ترد المسألة المدروسة إليها، بل إنهم ذكروا بأن النص على العلة نص على الحكم في جميع ما وُجدت فيه.

وعليه فإن إلحاق الفقهاء حكم مسألة ما بأحد أصلين، أو قياسهم مسألة على أخرى، لا يقال فيه إنه تشريع مستقل، وقول في الدين بالرأي المذموم، بل إنه إلحاق لفرع بأصله العام، ودليله هو دليل الأصل لا رأي الفقيه، والأمر نفسه كما يذكر الشاطبي مع السنن المذكورة في الموافقات، فهذا هو المراد بالبيان النبوي عنده، ويقول في ذلك: "فإذا كان الحكم في القرآن إجماليًّا وهو في السنة تفصيلي، فكأنه ليس إياه؛ فقوله: {أَقِيمُوا الصَّلاةَ} أجمل فيه معنى الصلاة، وبينه -عليه الصلاة والسلام-، فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين، ولكنهما في الحكم يختلفان، ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه، فلما اختلفا حكمًا صار كاختلافهما معنى؛ فاعتبرت السنة اعتبار المفرد عن الكتاب".[1] وهو لا يدخل أثناء عرضه مذهبه بمنشأ هذا الفهم النبوي، سواء بالاجتهاد أو بالوحي، لأنه يرى أن هذه المسألة لا تعنيه كثيراً ما دامت تلك النصوص النبوية منضوية تحت عنوان فهم نصوص الكتاب الكلية الأخرى.

بل إن أدواته كانت من الجودة بمكان أن هناك بعضًا من الأمثلة جاز فيها إلحاق السنة إلى القرآن بأكثر من أداة معاً، كما نبه إليه الشيخ محمد عبد الله دراز في تعليقه على مثال تحريم الربا بالقياس، فذكر أنَّه يصحُّ أن يُردَّ إلى القرآن بأداة الإلحاق أيضاً، فقال: "ويصحَّ أن يكون... مثالًا لما تردد بين طرفين واضحين فألحقه بأحدهما، وذلك أن الله تعالى حرم الربا، وقال أيضًا: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ} [الأنفال: ٣٨]؛ فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده وما لا يغفر فيبطل عقده، أعني: إنه لا ينفذ ولا يترتب عليه أثره وإن كان مجرد حصول العقد مغفوراً، فألحقه بسائر الربا وأبطله."[2]

ومثله أيضًا المثالُ الثَّالِثُ من أمثلة الشاطبي في القياس: "أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَصَفَ الْمَاءَ الطَّهُورَ بِأَنَّهُ أَنْزَلَهُ مِنَ السَّمَاءِ، وَأَنَّهُ أَسْكَنَهُ فِي الْأَرْضِ، وَلَمْ يَأْتِ مِثْلُ ذَلِكَ فِي مَاءِ الْبَحْرِ؛ فَجَاءَتِ السُّنَّةُ بِإِلْحَاقِ مَاءِ الْبَحْرِ بِغَيْرِهِ مِنَ الْمِيَاهِ بِأَنَّهُ "الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ"،[3] ووجه القياس فيه أن ماء السماء والأرض، اجتمعت فيه صفات الماء الأساسية، وهي السيلان وعدم اللون والرائحة والطعم، فأمَّا ماء البحر فإنَّه فقَد شرطا وهو عدم الطعم لأنه مالح، ووجه القياس فيه السيلان مع اجتماع وصفين من

---

[1] الموافقات، ٤/ ٣٣٣.

[2] انظر تعليقته هذه في الموافقات، ٤/ ٣٧٩- ٣٨٠، الهامش رقم ٦.

[3] الموافقات، ٤/ ٣٨٣.

أوصاف الماء، وهو الوجه الذي اعتمده الحنفية في مسألة الماء الطاهر المطهر،[1] ووجه الإلحاق في المثال، أن ماء البحر بفقده وصفا من أوصاف الماء، تردد بين إلحاقه بالطاهر المطهر الذي اجتمعت فيه السيلان والأوصاف الثلاثة، وبين إلحاقه بالطاهر غير المطهر الذي فقد وصف السيولة أو وصفين فأكثر من أوصاف الماء، فجاءت السنة بإلحاق ما فقد وصفاً واحدا بالطاهر المطهر الذي لم يفقد أي أوصافه.

وبهذا ينتهي التعليق على مذهب الشاطبي كما عرضه بنفسه في الموافقات، وكما يمكن أن يفهم عنه ويؤصل له، فالمذهب منسجم مع نفسه ومتماسك على أنه نظر جديد في السنة المستقلة، لم يَسبق الشاطبيَّ أحدٌ في عرضه بهذه الطريقة من قبل، فالرجل عندما وجَّه أمثلة الوقوع التي يستشهد بها جمهور العلماء القائلين بالسنة المستقلة، كان قد سبق له أن نفى الأساس النظري الشرعي لها، وأثبت -فيما يدعي- أنه أتى بأدلة عدم استقلالها عن الكتاب. على أنَّ أدلته وإن لم تكن أكثر صحة وصراحة من أدلة الجمهور، وأنَّ ردوده وإن لم تكن بأقوى من ردود الجمهور عليه، إلا أنه يمكن له أن يحاجج وبقوة في الأمثلة التطبيقية التي يوردها الجمهور، بأنها صائرة إلى ما يقول به هو.

ولهذا فإني قد ذكرت سابقاً "ليته لم يتعرض لأدلة نفي السنة المستقلة وإثبات إرجاعها إلى الكتاب"، لأنها أمثلة ظنية أضعفت رأيه في المسألة، بل كان يكفيه أن يقول: إيتوني بمثال لا يمكنني فيه رده إلى الكتاب لأسلم لكم بالسنة المستقلة، وهنا يتضح دقة مأخذه، وعليه فإنه لا مجال للقول بأن الخلاف بين الطرفين لفظيٌّ لأنه يقول بوجوب العمل بهذه السنن، لأن خلافه مع الجمهور ليس في العمل، بل في التأصيل والمنهجية، فهو قد أقرَّ بالسنة وبحجية السنة، وبوجوب العمل بجميع السنن، وأنكر على من ينكر السنة، وشدد عليهم النكير كما سلف في أول المبحث، وقال فيهم: إنهم قوم لا خلاقَ لهم.

ولهذا فإني أخالف النتيجة التي وصل إليها الشيخ عبد الغني عبد الخالق بعد دراسته المسألة، في قوله: "ينبغي أن تعلم أن كون الشاطبي يخالف في هذه المسألة مخالفة حقيقية، هو ما يفيده ظاهر تقريره لمذهبه ولأدلته في المسألة الثالثة من مباحث السنة، لكنه يؤخذ من كلامه في آخر المسألة

---

[1] قال الشرنبلالي: "والغلبة تحصل في مخالطة المائعات: بظهور وصف واحد كلون فقط أو طعم من مائع له وصفان فقط أي لا ثالث له، ومثل ذلك بقوله: كاللبن له اللون والطعم فإن لم يوجد جاز به الوضوء، وإن وجد أحدهما لم يجز، كما لو كان المخالط له وصف واحد فظهر وصفه: كبعض البطيخ ليس له إلا وصف واحد، وقوله لا رائحة له زيادة إيضاح لعلمه من بيان الوصفين. والغلبة توجد بظهور وصفين من مائع له أوصاف ثلاثة، وذلك كالخل له لون وطعم وريح، فأي وصفين منها ظهرا منعا صحة الوضوء والواحد منها لا يضر". مراقي الفلاح، ص١٦.

الرابعة: أن الخلاف بيننا وبينه لفظي، وبيننا وبين غيره حقيقي".[1] فالباحث يرى أن الشاطبي مخالف لمذهب جمهور العلماء في المسألة مخالفة معارضة عندما عرض أدلته، ومخالفة تأصيل ومنهج عندما عرض أدواته في إرجاع السنة إلى الكتاب، وليست بخلاف لفظي لا أثر له، وفي الواقع إن إشكالية دراسة الشيخ عبد الخالق تكمن في أنها انشغلت عن دراسة نظرية الشاطبي الحقيقية في منهج إرجاع السنة إلى الكتاب، بمناقشته أدلة عدم استقلال السنة، فأطال فيها النفس، رغم ظهور كونها ظنية لا قطعية -بل وأدعى أن الشاطبي نفسه لم يكن على أرض صلبة عندما كان يدلل لرأيه بالحجج النقلية و العقلية-، ولكن الشيخ عبد الخالق لما وصل إلى صلب نظرية الشاطبي أعرض عن عرضها عرضا جيدا، ولم يناقشها سوى بقوله "في الخلاف بيننا وبينه لفظي" وهذا لا يكفي.

ولكن لما لم يقم الدليل الصرف الصريح والصحيح، العقلي أو النقلي على نفي السنة المستقلة، فإن نظرية الجمهور في تقسيمات السنة تبقى متماسكة بأكثر من نظر الشاطبي، لأنها تناسب الأدلة العامة المشهورة التي أقاموها، وتناسب شخصية النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم بوصفه مبلغا أوامر ربه، ومكلفا بتحويلها من أوامر ملفوظة إلى وقائع ملموسة، وما يقتضي هذا من صلاحيات أقرها القرآن للنَّبيّ وحده، كذا وتناسب تعامل الصحابة والجيل الأول المؤسس لما يصدر عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم من أقوال وأوامر وأفعال، وهي أيضاً تجيب على جميع الأمثلة التي يمكن يفترضها الباحثون ولا يمكن ردها إلى القرآن الكريم على أدوات الشاطبي.

وما دام رأي الشاطبي في المسألة موافِقًا من حيث العمل، وأكثر دقة وتفصيلاً من حيث القسمة المنطقية، خصوصا في رد الفروع إلى أجناسها القريبة في القرآن، فلا يرى الباحث غضاضة في الأخذ بأدواته في المسألة، -مع عدم التسليم بأدلته النقلية والعقلية فيها-، وذلك بتفضيل البحث عن الأصول القرآنية الكلية لجميع ما ورد في السنة النبوية المستقلة، وعدم الاكتفاء بالأمثلة التي أوردها في المبحث، ومن ثَم ترك باب هذا الاجتهاد مفتوحاً أمام العلماء والباحثين، لمعرفة فيما إذا لجأ النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم إلى استخدام هذه الميزة وهي ممكنة له، أم لم يلجأ إليها واكتفى بتقرير أحكام وأوامر لا تخرج عن قواعد الكتاب الكريم.

ولم أجد الشاطبي قد صرَّح أو عرَّض بعدم الأخذ بالسنة التي لا يجد لها أصلاً في كتاب الله، بل إنه دعواه هي البحث عن أصلها في كتاب الله، فإن لم يجد بشيء من البحث والتنقيب، فبمزيد من البحث والاجتهاد، حتى يوفَّق إلى كشف الأصل الكلي في القرآن الكريم، ثم ينسبها إليه، متقبِّلاً لها، وملزماً للعمل بها، بخلاف السنن التي تعارض قواعد القرآن وكليَّاته معارضة تامة بحيث لا تقبل جمعاً ولا

[1] عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، ٥٠٤.

توفيقاً من أي جهة، فإنها تخضع للنظر الأصولي وقواعد النقد في متون الأحاديث كما هو بيّن في مباحث التعارض والترجيح عند جمهور الأصوليين لا الشاطبي فحسب.

وأما من أراد أن يسلك طريقة الشاطبي في رد السنن إلى كليات القرآن فلا غضاضة في هذا كما ذكرنا، بل هو مُتَّجِهٌ، لأن نسبة الفروع إلى أجناسها القريبة أقوى من أجناسها البعيدة، ولم يقل أحد بأننا متعبَّدون بالقول بالسنة المستقلة أو بالقسمة الثلاثية للسنة، بل نحن متعبَّدون بما صدر عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم من أحكامٍ فيها، وهو الذي لم يختلف فيه الطرفان، وعليه يكون الشاطبي في مقولته هذا قد حفظ المرتبة الثانية للسنة في الأمور كلها، في الثبوت وفي الاحتجاج والعمل، بحيث لا تخرج عن الكتاب الذي هو في المرتبة الأولى كما أكد ذلك مراراً في الموافقات، ولعلي في ختام البحث أرجح أن ذلك هو منطلق الشاطبي وهدفه وغايته من اختياره هذا في المسألة، أي تأخير السنة عن الكتاب في الأمور كلها بخلاف ما ينص عليه جمهور العلماء من أنها تتأخر عن الكتاب في الثبوت، وتساويه في القوة والاحتجاج.

المطلب الخامس: الانتقادات التي طالت مذهب الشاطبي

من خلال المباحث السابقة، يمكن إرجاع الانتقادات التي طالت رأي الإمام الشاطبي في المسألة إلى ثلاثة انتقادات، مرَّ ذكرها فيما سلف، ولا بد من تحميصها وتدقيقها في هذا المبحث.

١-ضعف أدلته النظرية عموماً، العقلية والشرعية منها على وجه الخصوص، فأدلته كما ناقشناها أعم من دعواه، وليست صريحة في نفي استقلال النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم بالتشريع، ولكن يمكن أن يقال إنه أراد من خلال هذه الأدلة أمرين، الأول: أنه يجادل في أصل وجود السنة المستقلة فينفيه، لا أنه يجادل في أمثلتها وإمكان وقوعها فحسب، بعد التسليم بإمكان وجودها. والثاني: أن يجيب على أدلة الجمهور الظنية في المسألة بأدلة من المستوى ذاته، بحيث يدحض الظن بالظن، والاحتمال بالاحتمال. ومقصودنا بأن أدلة الجمهور ظنية كما سلف هو عدم وجود دليل صريح في المسألة ينص على وجوب اتباع النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم فيما جاء به من سنن مستقلة عن الكتاب، فكل الأدلة التي ساقها جمهور العلماء في وجوب طاعة النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم واتباعها، يمكن تقييدها بتبليغ الكتاب، أو بما جاء فيه من أحكام مبينة للكتاب، أو بوجوب طاعته في الأوامر والأحكام الفردية التي تصدر عنه بكونه قاضيا أو أميراً وغير ذلك.

٢-عدم تحرير الأمثلة كلها تحريراً يشفي القلب والعقل في المسألة، فوضوح ردها إلى القرآن الكريم ليس على سوية واحدة في الأمثلة التي ساقها، فمنها ما يتضح بجلاء، ومنها ما يتضح بعد التأمل في

مسلكه، ومنها ما لا يستريح إليه القلب تماماً، وفي هذا تتباين أنظار المجتهدين، بل وقد تحال السنة المدروسة إلى أكثر من قاعدة كلية في القرآن الكريم على منهج الشاطبي ولكن بواسطة أداة أخرى أو أصل آخر يكون أقرب إلى الصواب من الأداة التي استعملها الشاطبي.

ومن جهة ثانية يمكن أن يعترض عليه بأنه لم يستوعب جميع السنن المستقلة في أبواب الفقه، بل اكتفى بنماذج عنها في تأييد مسالكه، والخطب في هذا سهل، إذ الأمثلة لهذا من السنن المستقلة محدودة ومحصورة ومتناهية، ويمكن لأحد المشتغلين في السنة النبوية أن يتفرغ لجمعها في جزء واحد، ثم يجتهد في ردها إلى الكتاب وقواعده الكلية، فإن أفلح فبها ونعمت، وإلا فيترك الباب لغيره ليكمل ما شرع به، وأسأل الله أن يهيأ لي الظروف لأقوم بذلك، والله المستعان، فيتم بذلك أمران:

الأول: إخضاع مذهب الشاطبي للتجربة التطبيقية على مستوى أصل مذهبه وأصل صحته، فلربما يُنقض مذهبه بكثير من السنن المستقلة التي يعسر ردها إلى كليات القرآن سوى الأمر بطاعة النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلم عموماً، ولربما -وهو الأرجح- يتأكد مذهبه بانقياد هذه السنن بيسر ولين إلى مسالكه في ربط السنة بكليات الكتاب.

الثاني: وهو على مستوى أدواته ومسالكه التي ذكرها، ومدى صحتها وكفايتها جميع السنن المستقلة، وبالمقابل مدى إمكان التزيد عليا، فلعله اهتدى لهذيهن المسلكين فحسب نتيجة اطلاعه باستقراء ناقص على السنن المستقلة في أبواب الفقه، ولو توسع في استقراء تام لها،[1] لأتى بأدوات ومسالك أخرى، ويُترك الجواب عن هذا لمن يتصدى لهذه العمل الجليل.

٣-إمكان استغلال قول في إعادة السنن المستقلة إلى قواعد الكتاب وكلياته، في نفي السنة بأصلها، أو المستقلة أو الظنية فحسب، بحيث ينقض وجوب العمل بها، وهو الانتقاد الأهم الذي طال الشاطبي ممن تصدى لمذهبه في السنة المستقلة، وقد أوردوا أمثلة لبعض من نفاة السنة ممن استفاد من كلام الشاطبي وأدلته، ووظفه في غير ما أراد له صاحبه، وأذكر في ذلك أمثلة على هذا:

[1] وقد ادعى الشاطبي أنه بنى مذهبه على الاستقراء التام (٤/ ٣١٩)، ولكنه منتقد في هذا، وصرح بانتقاده المحقق، ولم نجد آثار الإحصاء والاستقراء التام عند عرضه مذهبه، بما يرجح أنه اكتفى بنماذج فقط في دراسته ولم يتوقف عند جميع أمثلة الباب، وكان يغلب عليه في تخيره أمثلته ما ذكره جمهور العلماء من أمثلة للسنة المستقلة في كتبهم، فعُني بإيرادها ومناقشتها.

يقول الشيخ عبد الغني عبد الخالق: "إن الشيخ عبد العزيز الخولي في كتابه مفتاح السنة، قد قلد الشاطبي فيما ذهب إليه في عدم حجية السنة المستقلة، ثم تزيد عليه إلى إنكار حجية السنة المبينة أيضاً إذا خالفت ظاهر القرآن..." كذا نسب هذه المقولة إلى أصحاب مذكرة تاريخ التشريع الإسلامي.[1]

ويقول في هذا الدكتور محمد أكجيم في مقالته استقلال السنة بالتشريع: "ويلزم عن قول الشاطبي وغيره نوع مساندة للمنكِرين لحجية السنَّة بكل أقسامها، وفتح الذريعة لهم لمزيد من التطاول على السنَّة والتشكيك فيها باتخاذ موقف "الشاطبي" في المسألة سندًا لباطلهم، ولو مِن غير الوجه الذي قصده. ولما يؤدي إليه من الاعتقاد بانحصار الوحي والتَّشريع في القُرْآن دون السنَّة، وهو خلاف الواقع ومقتضى الأدلة التي تقدم بيانها".[2]

وقال الشيخ دراز في تعليقه على المسألة: "غير الذي نأخذه على المصنف أنه لم يبين مقصده من أول الأمر، بل عبر عن مذهبه بعبارات موهمة للخلاف الحقيقي، وأقام الأدلة وطعن في أدلة أخرى بدون موجب لذلك كله".[3]

ومن الملاحظ أن الانتقاد متجه إلى ما قد يفهم من كلامه، لا من حقيقة موقف الشاطبي، وأنه على مستويات مختلفة رتبناها بحسب الأشد، إلا أن الانتقاد متجه إلى من قد يفهم كلامه بسيء الفهم، ويوظفه في غير ما يريد صاحبه، وهذا أدنى من الانتقاد بلازم المذهب -وهو غير معتبر عند المحققين فلازم المذهب ليس بمذهب- وفيه تحميل للرجل وزر غيره، وهذا يذكرنا ببعض ما انتقده أهلُ الحديث على أهل الرأي مما قد يؤخذ على كلامهم، وهو لا يصح. وقد سبق ذكر كلام الشاطبي في حجية السنة ونفي تهمة إنكارها عنه، وأنه محتج بها، موجبٌ بالعمل بها.

وقد قال الشيخ دراز قبل انتقاده السابق: "فهو لا ينكر وجود سنة مستقلة بالمعنى الذي أردناه، وهو أن ترد بما لم ينص عليه الكتاب، وإنما نفى الاستقلال بمعنى يتنافى مع ما أراد من معاني البيان، ونحن لو سلمنا له مأخذه، لم يكن هذا التسليم منافيا لمذهبنا بحال".[4]

---

[1] عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، ٤٨٩.

[2] انظر الموضوع في هذا الرابط (تاريخ الدخول:٢٠١٧/١/٧):
http://www.alukah.net/sharia/0/102871/#ixzz4UVOIUupw

[3] انظر تعليق دراز في الهامش، من الموافقات ٤/ ٣٩٤.

[4] انظر تعليق دراز في الهامش، من الموافقات ٤/ ٣٩٤.

والله تعالى هو الموفق.

الخاتمة والنتائج:

- لم يقم مذهب الشاطبي على أساس صلب في رد السنة المستقلة من جهة النظر والأدلة النقلية والعقلية.
- اتجاه الشاطبي في نفي وجود السنن المستقلة أمر قابل للنقاش ولا يؤثر في الأحكام ولا وجوب العمل بالأحاديث المدروسة بقطع النظر عن توصيفها.
- رد الجمهور السنن المستقلة إلى القرآن بأدلة عامة جدا، كقوله تعالى "وأطيعوا الرسول"، "وما أتاكم الرسول فخذوه"، هي أقرب لأدلة حجية السنة عموماً لا المستقلة خصوصا.
- رد الشاطبي السنن المستقلة إلى القرآن الكريم بأدوات عميقة المأخذ، توصل إليها باستقراء السنن المستقلة، وكان أهم هذه الأدوات الإلحاق والقياس.
- وتميز في رده هذه السنن إلى قواعدها وأصولها القرآنية المتصلة بها اتصالها مباشرا بأنه كان أدق نظر وأعمق اختيارا مما فعله جمهور العلماء.
- لا يعني ترجيح مسلك الشاطبي في المسألة بأن جميع السنن المستقلة يمكن أن تخضع لمقاييسه، فهذا يحتاج إلى بحث مستقل.
- كما أنه لا يعني أن أدوات الشاطبي في الرد هي كافية بنفسها ولا يمكن الاستدراك عليها.
- عدم التسرع في رد السنن إلى القسم المستقل، طالما أن إدراجها في السنة البيانية متيسر وجلي، وذلك بالاستفادة من أدوات الشاطبي في الموضوع.
- ظُلم الشاطبي من خلال من انتقده بأنه انتقد على أمر لم يصدر عنه، أو ممن انتقده عقب دراسة سريعة لمذهبه في المسألة، أو ممن غفل عن مؤدى كلامه وصنفه ضمن القائلين برد السنة المستقلة.

الفصل الثالث:

السنة ومكانتها لدى أئمة الحنفية

الدراسة الأولى: مَنزِلة الصَّحابي غَير الفَقيه عِند الحنفيَّة بَين النَّظر والتَّطبيق

الدراسة الثانية: منزلة مروِيَّات أَنَس بنِ مالكٍ رَضِي الله عَنه في المُدوَّنة الحنَفيَّة

الدراسة الثالثة: الخبر الآحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية

الدراسة الرابعة: سلطة الحديث الآحاد في المذهب الحنفي وأثر المحدثين فيها، الجمع بين الصلاتين في السفر أنموذجا

الدراسة الأولى:

مَنزِلة الصَّحابي غَير الفَقيه عِند الحنفيَّة بَين النَّظر والتَّطبيق

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعدُ، فهذه دراسة أسميتها منزِلة الصَّحابي غَير الفَقيه عِند الحنفيَّة بَين النَّظر والتَّطبيق، دراسَةٌ تَأصيليَّةٌ تطبيقيَّة نَقدِيَّةٌ، يعالج مسألة من مسائل الرواية وقبول الأخبار، ويوازنها بين الحنفية والمحدثين.

أهمية البحث

الدراسات المتعلقة بمناهج العلماء تعد واحدة من أهم الدراسات المعرفية، خصوصا عندما تسهم بالإجلاء والتوضيح لمسألة قد أشكلت في أذهان بعض الباحثين، أو تحرر نقاط الاختلاف بين اتجاهين أو أكثر من اتجاهات العلماء في تلك المسألة، وبحثنا من هذا القبيل، لأنه يناقش مسألة اشتراط فقه الراوي الصحابي عند الحنفية لكي ترجح روايته على القياس، فإنه يسهم في تحرير معنى الفقه المقصود هنا، ومعنى الرجحان هذا، ومعنى القياس المقصود، بما يزيد قول الحنفية تحريرا ويزيل عنه الإشكال الحاصل عليه في المسألة من جهة، ومن جهة أخرى يهدف إلى تقريب المسافة بين أهل الرأي وأهل الحديث، وبذلك تظهر أهمية البحث.

إشكالية البحث

تبين أن إشكاليات البحث تتخلص في النقاط الآتية:

١-إشكالية عدم عمل الصحابة والتابعين ببعض مرويات صحابة معينين، ومدى ارتباط ذلك بكون الراوي فقيهاً أو غير فقيه.

٢-تحرير مقولة عيسى بن أبان سالفة الذكر، بدراسة نسبتِها إليه، ومقصودِه منها، ونسبتِها إلى المذهب الحنفي.

٣-وهل ذكر المسألة على سبيل القاعدة التي تعم جميع أحاديثهم -إن صحت القسمة- أم جاءت على سبيل القرينة التي يُلجأ إليها في أحوال معينة؟

أهداف البحث

يهدف البحث إلى معالجة الإشكاليات السابقة، وأيضا:

١-تحرير مصطلح الفقيه وغير الفقيه من الرواة وخصوصا الصحابة.

٢-مناقشة مسألة تقسيم الصحابة إلى مراتب من جهة الفتوى والفقه.

٣-تحرير مصطلح القياس عند الأصوليين وعند الفقهاء وعند المحدثين، وبالأخص عند الحنفية.

٤-الموازنة بين تطبيقات الحنفية لهذه القاعدة مع تطبيقات أهل الحديث لبيان نقاط الاتفاق والاختلاف فيها.

٥-إخضاع مسألة العدول عن رواية غير الفقيه من الصحابة للدرس والنقد من خلال تطبيقات الحنفية أنفسهم.

الدراسات السابقة

ولم أجد من أفرد لهذه النقطة الدقيقة في علم الأصول والحديث رسالة أو بحثًا خاصًا، وإنما هي مسائل ترد في الكتب الآتية:

١- كتب علوم الحديث والأصول المشهورة على وجه العموم، كالمستصفى والإحكام وإرشاد الفحول.

٢- وكتب أصول الحنفية على وجه الخصوص كأصول الجصاص والسرخسي وكشف الأسرار للبخاري.

٣- وما كُتب في أصول علوم الحديث عند الحنفية، كدراسة عبد المجيد التركماني، المسماة دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية،

٤- ودراسة كيلاني خليفة، وهي في أصلها دراسة أكاديمية مسماة منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق، وكلتاهما عالجتا المسألة على طريقة كتب أصول الفقه المعروفة.

٥- وبعض الرسائل التي عنيت بمناهج كبار الحنفية ومؤسسي مذهبهم كرسالة "عيسى بن أبان وآراؤه الأصولية" للباحث عيسى بن محمد البلهيد، من جامعة الإمام محمد بن سعود.

ما يضيفه البحث

١- إضافة البحث تتركز بمزيد من الضبط لنصوص مؤسسي المذهب الحنفي، وتوجيهها الجهة التي لا تخالف تطبيقات المذهب، والتي تقرب من المسافة بين مدرسة الرأي والحديث.

٢- وذلك بإعادة مقولة عيسى بن أبان إلى مسألة مخالفة الخبر لقواعد الشريعة، وهي من المسائل المشهورة التي تميز بين مدرستي أهل الرأي والحديث، بحيث لا تبقى مسألة ترك العمل بالحديث لمخالفته القياس أحد الفروق بين المدرستين.

٣- والإضافة الأخرى هي في تحرير موقف الحنفية من رواية الصحابي غير الفقيه، وقد أوضحت الدراسة التطبيقية في كتب الحنفية إلى أنها قاعدة غير مرعية دائما، فهي أقرب إلى القرائن التي تعتمد عند التعارض بين الأدلة، وقد بينت الدراسة إلى أن هذا مما يفعله المحدثون أيضا.

حدود البحث

تركز الدراسة على مذهب الحنفية خصوصا من خلال كتبهم التي عالجت مسائل الرواية والأخبار، وهي كتب أصول الفقه الحنفي، فالحنفية إنما بينوا آراءهم في الحديث في كتب الأصول ولم يشتهر عنهم أنهم كتبوا في علوم الحديث ومصطلحه. ثم على أراء المحدثين للموازنة بين الطرفين.

كما أن الدراسة محصورة بالراوي الصحابي فحسب، وليسوا جميعا بل من وُصف بقلة الفتوى ولم يشتهر بالفقه، وما عدا ذلك فهم ليسوا ضمن الدراسة.

منهج البحث

ليتم لنا الإجابة عن تساؤلات البحث، والوصول إلى أهدافه، فقد اعتمدت فيه على المنهج الاستقرائي في جمع المادة العلمية، ثم على المنهج التحليلي النقدي للوصول إلى النتائج التأصيلية

المرجوة من البحث، وعُنيت بالعودة إلى الكتب الأصيلة للمادة العلمية قدر الإمكان، وبعزو الأقوال لقائليها أنفسهم إلا إن كانت كتبهم مما فُقد.

خطة البحث

تم تقسيم البحث إلى مقدمة وأربعة مباحث تتضمن مطالب مناسبة، وفق الآتي:

المبحث الأوَّل: رواية الصحابي غير الفقيه عند الحنفية، النصوص ومدى ثبوتها.

المبحث الثاني: تأصيل رواية الصحابي غير الفقيه التي تخالف القياس في أصول الحنفية.

المبحث الثالث: تحرير رأي عيسى بن أبان في القياس الذي تُردُّ به رواية الصحابي غير الفقيه.

المبحث الرابع: وخصصته الدراسة التطبيقية للمسألة.

ثم خُتم البحث بأهم النتائج ثم بذكر المصادر.

والله أسأل التوفيق

المبحث الأوَّل: رواية الصحابي غير الفقيه عند الحنفية، النصوص ومدى ثبوتها

المطلب الأول: نصُّ عيسى بن أبان

قال أبو بكر الجصاص: "قال عيسى بن أبان: ويقبل من حديث أبي هريرة [رضي الله عنه]، ما لم يردَّه القياس، ولم يخالف نظائره من السُّنة المعروفة، إلا أن يكون شيء من ذلك قَبِلَه الصحابة والتابعون، ولم يردُّوه. وقال: ولم ينزل حديث أبي هريرة [رضي الله عنه] منزلة حديث غيره من المعروفين بحمل الحديث والحفظ، لكثرة ما نَكَر الناس من حديثه، وشكِّهم في أشياءَ من روايته".[1]

ثم مثَّل له عيسى بن أبان بقوله: "ولم يقبلِ ابن عباس [رضي الله عنه] روايته -أي أبا هريرة [رضي الله عنه]- عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم في «الوضوء ممَّا مسَّت النار» وعارضه بالقياس، لأنه قال: يا أبا هريرة، إنا نتوضأ بالحميم، وقد أغلي على النار... ثم قال: فإن قيل: إن ابن عباس [رضي الله عنه]

---

[1] الفصول في الأصول للجصاص، (١٢٧/٣)، ونقل عن إبراهيم النخعي عدَّة نقول، منها قوله: " كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدعون". وقوله: "كانوا لا يأخذون من حديث أبي هريرة إلا ما كان في ذكر الجنة والنار ".

كان عنده عن النبي [عليه السلام] خلاف رواية أبي هريرة [رضي الله عنه]. قيل له: لو كان كذلك لقال: سمعت النبي عليه السلام، ولسأله عن التاريخ ليعلم الناسخ، ولما لجأ في رده إلى القياس".[١]

ثم علَّق عليه الجصاص بقوله: "احتجاج عيسى بِرَدِّ ابن عباس [رضي الله عنه] خبرَه بالقياس الصحيح، لأنَّ خبره عنده لو كان مقبولًا مع مخالفته للقياس - لوجب أن يكون اللحم مبيَّنًا من جملة ما مست النار في أنْ لا وضوء فيه، ويكون حديث أبي هريرة [رضي الله عنه] مستعمَلًا عنده فيما عدا اللحم، فلمَّا ردَّ جملة الحديث لمخالفته لقياس ما يثبت عنده من نفي الوضوء من اللحم ومن الحميم، ثبت أنَّه كان من أصل ابن عباس [رضي الله عنه] ردُّ خبر أبي هريرة [رضي الله عنه] بالقياس".[٢]

المطلب الثاني: التحقيق في نسبة القول إلى عيسى بن أبان

حصل خلاف بين فقهاء الحنفية في نسبة هذه القول إلى الإمام عيسى بن أبان، لأنَّ كُتبَه لم تصلنا، وإنما وصلَنا قولُه عن تلميذِه الجصَّاص كما سيأتي، وممن شكَّ في نسبة هذا القول الى عيسى بن أبان، الإمام الكشميري وظفر أحمد العثماني ومحمد تقي العثماني وزاهد الكوثري.[٣] واستدلوا على ذلك بأن الإمام الطحاوي عندما أجاب عن حديث المصرَّاة،[٤] أجاب بأجوبةٍ مختلفة، ونقل عن عيسى بن أبان أنه حملَ الحديث على النسخ، ولم ينقل عنه التمييز بين الفقيه وغيره، فهذا يشير إلى عدم ثبوت القول إلى عيسى بن أبان.

وأجاب عبد العزيز التركماني عن هذا الاعتراض بقوله: "التردُّد في نسبة المسألة إلى ابن أبان لا مجال له هنا، وذلك أن الأصوليين من الحنفية تطابقوا على هذا النقل، وأول من نسبه إليه الجصاص، وهو متثبِّت جدًا مع تقدمه... كما أن عدم الذكر لا يدل على عدم الوجود، ومن الممكن أن عيسى ابن أبان أجاب عن الحديث بجوابين، فذكر الطحاوي أحدهما دون الآخر لأنه لم يعجبه،

---

[١] الفصول في الأصول، (١٢٨/٣).

[٢] المصدر السابق، (١٢٧/٣، ١٢٨).

[٣] انظر: الكشميري في فيض الباري، (٢٢٩/٣)، وظفر أحمد العثماني في إعلاء السنن، (٨٦/١٤، ٨٧)، ومحمد تقي العثماني في تكملة فتح الملهم، (٢٢٢/١)، والكوثري في النكت الطريفة، (ص٩٢).

[٤] انظر شرح معاني الآثار للطحاوي، (٢٨٠/٣).

[وهذا مشهور بين العلماء السلف]، وعلى أي حال، فإنه وإن لم يقله عيسى بن أبان، فقد قاله الجصاص والدبوسي والبزدوي والسرخسي بالتصريح وكتبهم بأيدينا، لا يمكن إنكارها".[1]

إلا أن الاعتراض لدي لا يسلم لأمرين، لأن فيه غمزا بالجصاص والدبوسي والسرخسي وكل من نسب النصَّ إلى ابن أبان وهذا فيه ظلم للأئمة، ولأن دليل الاعتراض ضعيف، لأن ابن أبان لم يخرج حديث المصراة على فقه الراوي، بل على النسخ، ومراد الحنفية المتقدمين كابن أبان والطحاوي بالنسخ يدخل فيه أمران: النسخ الاصطلاحي والنسخ العملي بمعنى مخالفة القرآن أو السنة الأصح أو القواعد، وهذا اصطلاح لهم شائع، فالذي خرج مسألة المصراة على فقه الراوي هو الدبوسي وهو متأخر بقرن عن الطحاوي، ولو كان ابن أبان قد صرح بشيء في المصراة لما صح نسبة تخريج المسألة على فقه الراوي للدبوسي.

ولعل في هذا الجواب ما يطمئن القلب إلى صحة نسبة النقل إلى عيسى بن أبان، وهذا ينقلنا إلى النص نفسه الذي أتى به الجصاص في الفصول، لنقف عنده بالتحليل والنقد، مع ملاحظة أن الجصاص المتوفى ٣٧٠هـ، يُعد أهم مصدر في المسألة هذه لا من جهة القِدم، بل من جهة علاقته وتلمَذته لعيسى بن أبان وبأنه نقل المسألة بالتصريح عنه، وعرضها بتفصيلها ودقائقها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشاشي المتوفى ٣٤٤هـ قد ذكر المسألة في كتابه الأصول، فلعله سبق الجصاص في التأليف، إلا أنه عبَّر عن المسألة بعبارة مختصرة، دون توضيح وتمعُّن، ودون نسبة القول لصاحبه.[2]

المبحث الثاني: تأصيل رواية الصحابي غير الفقيه التي تخالف القياس في أصول الحنفية

أهم نقطتين يلزم الوقوف عندهما بالتدقيق في هذا المبحث هما: بيان من هو الصحابي غير الفقيه، وما هو القياس الذي يقدم على الخبر؟

---

[1] دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية لعبد المجيد التركماني، (ص٢٦٦، ٢٦٧).

[2] جاء في أصول الشاشي، (ص:٢٧٥): "القسم الثاني من الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتوى كأبي هريرة وأنس بن مالك. فإذا صحت رواية مثلهما عندك. فإن وافق الخبر القياس فلا خفاء في لزوم العمل به. وإن خالفه كان العمل بالقياس أولى". والمراد من ذكر هذا النص، تأكيد أن المسألة مما ناقشه متقدمو الحنفية ولو لم يذكر ابن أبان بالاسم في كتاب الشاشي.

فيما يخص الصحابي غير الفقيه، فأبتدئ بالقول إن فهم الحنفية لنص عيس بن أبان ونصوص أخرى أن المقصود هنا بذكر أبي هريرة [رضي الله عنه] مطلق الراوي، سواء أكان من الصحابة أم ممن جاء بعدهم من التابعين وتابعيهم. وأما عن اختصاصه بأبي هريرة [رضي الله عنه] أم بغيره من الصحابة فأتركه للمسألة الآتية، على أن التمييز بين الراوي الفقيه الواعي للمعنى والراوي الحافظ الضابط للفظ فحسب، كان سببًا مباشرًا لكي يؤلف الرامهرمزي كتابه الأهم في علم المصطلح: المحدِّث الفاصِل بين الراوي والواعي.

ولكن هل ورد في النصوص ما يعطي مزية الفقه والفهم لأحد الصحابة دون غيرهم، وهل هو متفاضلون في ذلك أم متساوون، هذا ما خصصت له المسألة الآتية.

المطلب الأول: خصوصية رواية الصحابي غير الفقيه بمرويات أبي هريرة [رضي الله عنه] أو تعلقها بغيره

١- أول نصٍّ يُمكن أن يؤصل للمسألة هو ما جاء في أحاديث نبوية، أعطت لبعض الصحابة ميزة في الفقه أو الفرائض أو الحلال والحرام،[١] ثمَّ من خلال تصريح الصحابة بتمايز بعضهم في الفقه كقول عمر بن الخطاب لابنه عبد الله: "عَمُّكَ أَفْقَهُ مِنْكَ"[٢] أي سعد بن أبي وقاص، وكذلك من خلال مراجعات الصحابة لروايات بعضهم بعضًا، وتوقفهم عند أخطاء وقع فيها بعض الصحابة في التحمُّل، ويُلاحظ أنَّ معظم الأمثلة والمراجعات التي أُوردت كانت بخصوص أحاديث الصَّحابيّ الجليل الحافظ أبي هريرة الدوسي،[٣] فلعل المسألة إنما قامت في أذهان الحنفية بعد ذلك لخصوص أحاديثه بعينها، ثم عممها المخرجون إلى أحاديث أخرى.

٢- يشهد لهذا أن إبراهيم النخعي وهو شَيخُ حمادٍ شيخِ أبي حنيفَة، قد أكثر من ذكر أبي هريرة [رضي الله عنه]، فقال: "كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدعون". وقال: " كانوا لا يأخذون من حديث أبي هريرة إلا ما كان في ذكر الجنة والنار".[٤] "وكان الكوفيون يرون أَنَّ كثيرًا من حَدِيث أَبِي

---

[١] أذكر على سبيل التمثيل حديث أنس في الترمذي (٣٧٩٠): «أرحمُ أُمَّتي بِأُمَّتي أَبُو بكر... وَأَعْلَمُهُمْ بِالحَلَالِ وَالحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَأَفْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ»، وفي رواية: وأقضاهم عليٌّ.

[٢] الآثار لمحمد بن الحسن (١٧/١).

[٣] كما يظهر من خلال "سبر الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة" للزركشي.

[٤] الفصول في الأصول للجصَّاص، (١٢٧/٣). سير أعلام النبلاء للذهبي، (٦٠٨/٢).

هُرَيْرَة منسوخ".[1] "كَانُوا يتركون أَشْيَاء من أَحَادِيث أبي هُرَيْرَة".[2] وهذه الأخبار وإن كانت منتقدة على قائليها من جهة أنها مقتطعة من سياق ما ذكره السلف، إلا أنها تعبر عن التوجه الذي سار عليه الحنفية، وتدلي بوقوع مناقشات معينة في بعض مرويات هذا الصحابي الجليل.

٣- ورغم هذا التقييد بأبي هريرة [رضي الله عنه] إلا أن الحنفية أوضحوا أنَّ مرادَهم جميعُ الصحابة من طبقة أبي هريرة [رضي الله عنه] في الفتوى، وسيأتي عرض نصوصهم ومناقشة طبقات الصحابة بحسب فهمهم.

ذكر الجصاص في طبقات الصحابة ما يأتي: "الصحابة متفاضلون، وأفضلهم: الخلفاء الأربعة، بإجماع الأمة، وقد سوغوا مع ذلك الاجتهاد لمن دونهم معهم، ومخالفتهم، مثل: ابن عمر، وعبد الله بن عمرو، وأبي هريرة، وأنس".[3]

وقد رُوي عن الإمام أبي حنيفَة ما يُشبه ذلك، عن مُحَمَّد بن الْحسن، عَن أبي حنيفَة، أَنه قَالَ: "أقلد من كَانَ من الْقُضَاة من الصَّحَابَة كَأبي بكر وَعمر وَعُثْمَان وَعلي والعبادلة الثَّلَاثَة، وَلَا أستجيز خلافهم برأيي إِلَّا ثَلَاثَة نفر، أنس بن مَالك، وَأَبُو هُرَيْرَة، وَسمرَة بن جُنْدُب، فَقيل لَهُ فِي ذَلِك فَقَالَ أما أنس فاختلط فِي آخر عمره وَكَانَ يَستَفتي من علقمة [أي ابن قيس النخعي التابعي، والإمام أبو حنيفَة لا يلتزم برأي التابعين، فقال:] وَأَنا لَا أقلّد علقمة.[4] ويؤيد هذا أنَّ السرخسي ذكر أنَّ أنسًا كان إذا سُئِلَ عَن مَسْأَلَةٍ، قَالَ: سلوا عَنْهَا مَوْلَانَا الْحسن.[5]

---

[1] سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل، (ص:١٧٠).

[2] العلل ومعرفة الرجال لأحمد، (٤٢٨/١).

[3] المصدر السابق، (٣٣٥/٣).

[4] انظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني لابن مازة، (٩/٨). وفيه جاء سبب تركه حديث أبي هُرَيْرَة بأنه كَانَ يروي كل مَا سمع من غير أَن يتَأَمَّل فِي الْمَعْنى وَمن غير أَن يعرف النَّاسِخ والمنسوخ، وتركه حديث سمرة لأنه كان يتوسع في الأشربة المسكرة سوى الخمر. وانظر: مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول لأبي شامة، (ص:٦٢)، وجاء فيه ذكرُ سببِ تركِ حديثِ أنسٍ مُصَحَّفًا: "أن أنسًا كان يفتي من عقله، وأنا لا أقلد عقله"، ولا أراه يصحُّ هكذا، لأن منهج الإمام هو الالتزام برأي الصَّحابيّ ومذهبه دون التابعي، وقد أخلَّ المؤلف بالنَّص في موضع آخر أيضًا، فلم ينقل عن الإمام سبب تركه حديث سمرة، وتركه هملًا، بما يرجّح وقوع التصحيف في المتن، وعلى فرض صحَّة نص أبي شامة، فالمعنى فيه أقوى، لأنَّ أبا حنيفَة ينفي عن أنسٍ الرأي والفقه والاجتهاد، وهو أشد من كونه يستفتي فقهاء التابعين.

[5] أصول السرخسي، (١١٥/٢).

المطلب الثاني: مناقشة تقسيم الصحابة إلى مراتب من حيث الفقه والفتوى

لا يختلف عاقلان في أن الصحابة لم يكونوا على مستوى واحد من حيث الفقه والعلم، والأهلية للاجتهاد والفتوى، فقرائحُهم وملَكاتُهم كسائر الناس متفاوتةٌ، وزمان معايشتِهم التشريع وصحبتِهم النبي صلى الله عليه وسلَّم متفاوتٌ أيضًا، وفكرة تقسيم الصحابة إلى طبقات بحسب العلم والفقه، هي مما صرح به الحنفية المتقدِّمون، قال محمَّد: "علي بن أبي طَالب وَعبد الله بن مَسْعُود كَانَا أعْلَم برَسُول الله من عبد الله بن عمر". وهو كذلك مما صرَّح به كبار المحدثين كالبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى، فنقل في ذلك نقولا مطولة،[1] ولهذا فقد قسَّم بعض العلماء الصحابةَ إلى طبقات معينة، يُهمنا منها التقسيم الآتي، وهو تقسيمهم بحسب اشتهارهم بالفتوى وكثرة فتاواهم، وهو ما فعله ابن حزم، حيث جعلهم على ثلاث طبقات، مكثرون ومتوسطون ومُقِلُّون. فالمكثرون منهم أي الطبقة الأولى، هم: عَائِشَة، وعمر، وابْنه عبد الله، وعَليّ، وابن عَبَّاس، وابن مَسْعُود، وزيد بن ثَابت، ثم سرد المتوسطين، وذكر منهم: أم سَلمَة، وأنس بن مَالك، وأَبا هُرَيْرَة، وعُثْمَان، وسلمَان، وجَابر، وأَبا بكر الصّديق رَضِي الله عَنْهُم، وذكر آخرين.[2]

ولئن قيل بأنَّ كَمَّ الفتاوى وكثرتها لا تعطي صورة صادقة عن تمكن الصَّحابيّ من أدوات الاجتهاد، كأبي بكر مثلًا، فهو من المتوسطين بالعدد إلا أنه من المجتهدين عند الفقهاء،[3] إلا أنها قرينة قوية

---

[1] انظر نص محمَّد في الحجة على أهل المدينة، (٩٥/١)، وانظر البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى، حديث: (رقم٤، ص: ٩١)، (رقم١٠، ١١، ١٢، ١٣، ص: ٩٣، ٩٤). (رقم ٥٤، ص:١١٨)، (رقم، ٧١، ٧٣، ص: ١٢٧).

[2] قال في المكثرين: يُمكن أَن يجمع من فتيا كل وَاحِد مِنْهُم سفر ضخم. وقال في المتوسطين: يُمكن أَن يجمع من فتيا كل امرئٍ مِنْهُم جُزْء صَغِير جدًا. وقال في المقلين بأنه لَا يرْوى عَن الْوَاحِد مِنْهُم إِلَّا الْمَسْأَلَة والمسألتان. انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، (٩٢/٥). ونقله بالإقرار: الذهبي في سير أعلام النبلاء، (٣٢٢/٤). وابن القيم في إعلام الموقعين، (١٠/١). والعلائي في إجمال الإصابة، (ص:٩٤). ومحيي الدين الحنفي في الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (٤١٤/٢). ومحمد مصطفى الأعظمي في مقدمة تحقيقه موطأ مالك، (١٣/١). وأستاذنا نور الدين عتر في منهج النقد، (ص:١٢٥).

[3] وأما إن حصل التعارض بين حديثين من راويين من الطبقة نفسها، فنص الطحاوي على أنه لا فرق بينهما، كما في حديث أنس في جواز الشرب من آنية شُدَّ فيها فضة، وحديث ابن عمر في تحريم الشرب من آنية الفضة، فقال: "أَطْلَقَهُ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، وَحَظَرَهُ عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ، وَلَيْسَ قَوْلُ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِي ذَلِكَ أَوْلَى مِنْ قَوْلِ الْآخَرِ إلا بدلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي قَدَحِ رَسُولِ اللهِ فِي هَذَا الْبَابِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَوْلَى مِنْ ذَيْنِكَ الْقَوْلَيْنِ مَا قَالَهُ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ مِنْهُمَا". أي أنه رجح حديث أنس باعتباره احتفظ بآنية النبي وكانت قد شدت بالذهب، لا بالحفظ أو الفقه. شرح مشكل الآثار للطحاوي، (٤٤/٤).

ومقبولة في ذلك، خصوصًا مع الصحابة الذين عُمِّروا بعد وفاة النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم، بخلاف أبي بكر كما يظهر.[1]

إلا أن العلماء مختلفون في أثر هذا التقسيم في رواية الحديث، فذهب المحدثون وكثيرون إلى أنه لا أثر لهذه القسمة في الرواية، إذ رواية الجميع صحيحة مقبولة تقوم بروايته الحجة بلا فرق، وفي ذلك قال صالح بن أحمد بن حنبل: "قلت لأبي: رواية أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا صحَّ مثل حديث سعيد وأبي سلمة، والرواية عن علقمة والأسود عن ابن مسعود، والرواية عن سالم عن ابن عمر، إذا رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال: "كُلٌّ ثِقة، وكلٌّ يقوم به الحجة إذا كان الإسناد صحيحاً".[2]

في حين فرَّق الحنفية بين روايات الفقهاء منهم عن غيرهم، وقدموا رواية الفقيه كما سبق في نص أبي حنيفَة وغيره من الحنفية، ولعلهم استشكلوا ما إذا روى المتوسطون في الفتوى أو المقلُّون أحاديث لم تعرف عن المكثرين، أو روى بالمعنى دون اللفظ، فهنا تظهر فائدة هذا التفريق، وذلك بالقول إن احتمال الوهم في الرواية سيكون أزيد من احتمالها في رواية المجتهد الفقيه.

إلا أنَّه يصحُّ أن يُعترض على احتمال رواية الصحابة الضابط بالمعنى ثم يُخطئ به فلا يدرك مقصود النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم، بأنَّ "هذا بعيدٌ جدًا مع ظهور عدالة الراوي، لا سيما الصحابة الذين قد عدلهم اللَّه ورسوله".[3]

لكنَّه اعتراضٌ لا يجيب عن أصل التفريق الذي نبَّه إليه الحنفية، إذ لا علاقة بين الضبط والعدالة، إلا أن كان المقصود أن عدالة الصحابة تحملهم على حفظ المتن وأدائه بألفاظه كما

---

[1] وهناك تقسيم آخر للصحابة ذكره الدكتور بنيامين أرول، يتصل أيضًا بموضوعنا، وهو تقسيم الصحابة بحسب مقاربتهم للسنَّة إلى ثلاثة اتجاهات، الاتجاه الظاهري والفقهي والاجتهادي، وقال في بيان الاتجاه الظاهري أنه الذي يهتم بنقل ظاهر اللفظ أو شكل الفعل النبوي، فينقلون للتابعين ماذا قال النبي صلى الله عليه وسلم وماذا فعل، في مجالس التحديث لا الفتوى والاجتهاد والاستدلال، ومثَّل لهم بعددٍ من الصحابة منهم أبو هريرة وأنس بن مالك مستندًا في ذلك إلى نصوصٍ عن الإمام السَّرخسي الحنفي. انظر:
SAHABENİN SÜNNET ANLAYIŞI. DR BÜNYAMİN ERUL. TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI. S 147-151. 164. 192.

[2] أخرجه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، (١/ ١ / ٢٥).

[3] انظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن لعبد الكريم النملة، (٢/٨٠٠).

حفظوه، إلا أنَّ واقع الأمر، واختلاف الصحابة في ألفاظ الروايات، ومراجعة بعضهم أحاديث بعض، يدلُّ على أنَّهم لم يروا في الرواية بالمعنى حرَجًا.

وعليه يتَّضح المقصود من نص عيسى بن أبان ومن وافقه من متقدمي الحنفية، من خلال الشرح الآتي: إن مخالفة الخبر الوارد في الأحكام للقواعد الكُلية عند أهل الرأي هو من قرائن نسخه أو وقوع الوهم فيه. وهذه المخالفة هي من القرائن التي تختلف فيها الآراء، وتتفاوت في تنزيلها على المسائل الأنظار، وليست بحكم قطعيٍّ في المسائل. ولذلك اختلف الحنفية مع المحدثين في المسألة الذين لا يرون في مخالفة القواعد حاملا على ترك العمل بالحديث، بل يخصصون القاعدة به، أو يحملونه على قاعدة أخرى، بل إن الحنفية أنفسهم اختلفوا في تطبيقات هذه المسألة، وفي ترك العمل ببعض الأحاديث بها، كما في المصراة وغيرها.[1]

إلا أنَّ ما توجَّه إليه نص ابن أبان هو أن قرينة مخالفة القواعد، يترجح العمل بها لديه عند صدور الحديث من راوٍ غير فقيه، بخلاف ما إذا رواه راوٍ فقيه، فإن روايته تخصص القاعدة الأولى، أو تؤسس لقاعدة جديدة. وأكتفي بهذا القدر من الكلام في توجيه نص عيسى بن أبان ووضعه المنزلة التي أرادها هو له، وأما عن الكلام في الأصل الواسع للمسألة أي في ترجيح القواعد على الأخبار، فالمسألة مشتهرة بين الباحثين، ولن أضيف على ما كتب فيها جديدًا، بل أكتفي بالقول بأنهما اتجاهان شهيران في أصول المذاهب الإسلامية، عمل بها أحدهم، وردها الآخر، ولكلٍّ أدلة وبراهين ومناقشات.

والسؤال الآتي، ماذا عن القياس الذي اعتمده عيسى بن أبان في العدول عن خبر الراوي غير الفقيه؟ فهذا ما خصصت له المبحث الآتي.

المبحث الثالث: تحرير رأي عيسى بن أبان في القياس الذي تُردُّ به رواية الصحابي غير الفقيه

سبق ذكر النص المؤسس للمسألة عن عيسى بن أبان، وكانت أهم جملة فيه، هي قوله: "ويُقبَل من حديث أبي هريرة، ما لم يردَّه القياس" فما المراد بالقياس هنا، أهو القياس الأصولي الظني، أم قياس الأصول القطعي؟ وما هو الفرق بينهما أصلًا؟

[1] قال أبو حنيفة في المصراة بأنه لا يجوز ردُّها، وإنما يرجع المشتري على البائع بالأرش، لاعتبار المانع للرد، فلم يأخذوا بالحديث مطلقاً. وذهب أبو يوسف في رواية إلى أن له أن يردها ومعها قيمة اللبن، وليس صاعاً من تمر، فأخذ بالحديث من جهة الرد ولو خالف القواعد، ولم يأخذ به من جهة قيمة الضمان لمخالفته القواعد. انظر: شرح فتح القدير للكمال بن الهمام، (٦/ ٤٠٠).

المقصود بالقياس الأصولي هو القياس المعهود لدى الفقهاء والأصوليين المتفق على عدِّه من المصادر الشرعية،[1] وشرطُه أن يكون مستند أصلِه *دليلًا أو نصًّا شرعيًا صريحًا أو مستنبطًا* من الكتاب أو السنة، كتحريم النبيذ والمسكرات قياسًا على الخمر الذي ثبتت حرمته بالنص، فيقال فيه القياس الخاص، والقياس الواحد، وقد نبَّه الأصوليُّون بأن الحكم الصادر عن هذا القياس هو حكمٌ ظنيُّ الدلالة، لعدم تصريح الشارع به.

وأما قياس الأصول فهو الذي توسع في الأخذ به فقهاء الرأي والمالكية، بخلاف الشافعية والحنابلة والمحدثين،[2] وشرطه أن يستند أصلُه إلى *أصلٍ معنويٍ -لا نصّيٍ-*، مؤسَّسٍ على العديد من النصوص الشرعية المتعددة المضامين والمواضيع، والتي جاءت جميعها -بحسب اجتهاد المجتهد- مراعية معنى محددًا، فهذا هو الأصل المعنوي التشريعي العام، والذي لا يحتاج إلى نص خاص.[3] ويقال فيه: القياس العام، وجميع الأقيسة، والقواعد الكلية،[4] وعمومات الشريعة، ومعقول الشريعة، وكثيرًا ما يرد عند الطحاوي التصريح بالنسخ ويكون المراد به مخالفة القواعد.[5] ومن أمثلته تحريم كل ما يضر النفس ويضار الغير، لما ورد في هذا المعنى من أدلة شرعية على رأسها لا ضرر ولا ضرار، وحفظ حقوق الناس، وتعوضهم بالمثل أو القيمة حال التعدي على ملكهم، ودلالته عند من يقول به قطعيّة، لأنها أُخِذت من استقراء جميع أحكام القرآن والسنة، وتواردت على معانيه جميع النصوص.

---

[1] إلا عند نفاة القياس، الظاهرية وأفراد آخرون.

[2] على الرغم من أن القواعد مما تميز به المذهب الحنفي إلا أنك لا تكاد تجد لمتقدميهم تصريحًا في تأصيله، إلا كمثل قول الجصاص في شرح مختصر الطحاوي (٣٣٢/٨): "أخبار الآحاد لا يعترض بها على الأصول"، والقدوري في التجريد، (٢٤٤٣/٥).

فكان أن صرَّح بها وأصَّلها فقيه مالكي متأخر، هو الإمام الشاطبي في الموافقات تحت عنوان "ما يسمى بالقواعد العامة أو القياس العام الذي يقابل القياس الأصولي"، الموافقات، (٦٥/٤). وأصَّل المسألةَ ابن العربي المالكي، في القبس في شرح الموطأ، (ص:٨١٢). وتكلم متأخرو الحنفية في المسألة أيضاً، منهم عبد العزيز الدهلوي في فتاواه (٧٢/١)، إذ عرَّف القواعد، وقسَّمها إلى نوعين، ثم قال: "فالواجب على المجتهد أن يحافظ على تلك الكليات، لأن الشريعة عبارة عن تلك الكليات، وأما الأحكام المخالفة لها فلا ندري أسبابها ومخصصاتها على اليقين، فلا يلتفت إليها"، وضرب أمثلة جيدة عليها.

[3] انظر: الفقه الإسلامي المقارن، فتحي الدريني، (ص٧٢).

[4] صرَّح بترادف هذه الألفاظ في مواضع معينة: العلامة ظفر أحمد العثماني في إعلاء السنن، (٦٦/١٤).

[5] انظر على سبيل التمثيل: شرح معاني الآثار، له، (٣/ ٣٥)، (٣/ ٣٧٣)، (٣/ ٢٨١- ٢٨٤).

ولابُدَّ من ملاحظة أن متقدمي الحنفية في القرن الأول والثاني الهجري، كانوا يستعلمون لفظ "القياس" فحسب للمعنيين معًا، وجرت عادتهم بعدم التصريح بأحدهما، وترك التمييز بينهما إلى السياق وفهم الفقيه، وهذا يفسر لماذا قام الإمام الشافعي بالتمييز بينهما، والتنبيه إلى أنه يأخذ بالقياس الأصولي لا بقياس الأصول، وأقام الحجج على رد الثاني ووجوب العمل بالأول.[1] كما أنه لا ترجيح في قولهم "القياس الصَّحيح" لأحد النوعين على الآخر، بل هو وصفٌ بأنَّ القياسَ صحيحٌ، فمِن الأقيسة الخاصة ما يكون صحيحًا، ومن القواعد ما يكون صحيحًا، ومنهما ما يكون فاسدًا باطلًا، والإشكال في هذا أنه قد تتعارض الأنظار، فيدعي أحدهم أن المقصود بالقياس هو القياس الأصولي، ثم يثبت آخر بأن المقصود هو قياس الأصول.

المطلب الأول: توجيه النَّص إلى القياس الأصولي

لم يصرِّح بترجيح أحد القولين في هذه المسألة -بحسب المصادر التي بين يديَّ- أحدٌ من الأصوليين الحنفية، إن هي إلا إشارات وتوجيهات تظهر في فحوى كلامهم، منها ما يفهم من الكشميري كما سيأتي.

إلا أنَّ الذي سار عليه المتكلمون المنتقدون لعيسى بن أبان في قوله، وكذلك الكرخي وتلامذته ممن خالفه في المسألة، وكذلك كل من فصَلَ بين مسألة مخالفة الراوي للقياس وبين مخالفته للقواعد والكُلِّيات في الإيراد، فتحدث عن الأولى في باب شروط الرَّاوي وأورد فيها نصَّ ابن أبان ثم ردَّها ولم يقبل بها ترجيحًا بالأدلة أو بالتخريج على أقوال أئمة المذهب، وتحدَّث عن الثانية في باب الانقطاع الباطن، ثم ذكر أن العدول عن العمل بالحديث بالقواعد هو من أصول المذهب، وهم كثرة من متأخري أصوليي الحنفية، إذ يُفهم مما ساروا عليه أنَّ مسألة مخالفة القياس في تصوُّرهم تقابل مسألة مخالفة القواعد، والقواعد هي قياس الأصول، فمقابلها إذن هو القياس الأصولي، فهو إذن المقصود من كلام عيسى بن أبان بحسب فهمهم.

والأمر نفسه عند المعاصرين ممن صرَّح بأن المقصود بالمسألة القياس الأصولي، وشرع في تعريفه وبيان حجيَّته وأركانه.[2]

---

[1] والإمام الشافعي إنْ تكلَّم في "الرسالة" وفي "الرد على محمد": في ذم الاستحسان والرأي، فإنه يقصد القياس العام، وقياس الأصول، أما القياس الخاص الأصولي فهو من القائلين به بلا شك.

[2] اشتراط فقه الراوي في خبر الآحاد الوارد على خلاف القياس وموقف الحنفية منه، ادريس عبد الله الحنفي، (٢٤٢-٢٥٢).

المطلب الثاني: توجيه النَّص إلى قياس الأصول

الذي يرجحه الباحث أن القياس هنا قياس الأصول، لا القياس الأصولي، وأن مراد عيسى بن أبان هو قياس الأصول والقواعد القطعية، وأن استشهاده بكلام ابن عباس [رضي الله عنه] في رد الحديث كان استشهادًا بالقواعد لا بالقياس الأصولي، وقد ذكرت أن أهم فارق بين القياسين هو في المستند، فما كان مستنده لفظيًّا نصيًّا فهو القياس الأصولي، وما كان مستنده معنويًّا فهو قياس الأصول، ويشهد لهذا أن ابن عباس [رضي الله عنه] لم يذكر آية معينة أو حديثًا فردًا في ذلك، ولم يعترض على أبي هريرة [رضي الله عنه] بالكتاب أو السنة، بل كان الاعتراض بعمومات الشريعة وقواعدها، وهو المقصود بقياس الأصول.

فإن أُعتُرض على هذا بأن هناك أصولًا نصية في المسألة، بأن النّبيّ صلى الله عليه وسلم أكل لحمًا [وفي لفظٍ أكل كتف شاة]، ثم صلى ولم يتوضأ.[1] وأنه كان آخر الأمرين من رسول الله [صلى الله عليه وسلم] ترك الوضوء مما غيرت النار.[2] فقد أجاب عيسى بن أبان عن هذه النقطة، بأن ابن عباس [رضي الله عنه] ما كان على علم بهذه الأحاديث، إذ "لو كان كذلك، لقال: سمعت النبي"،[3] إلا أنه جواب محجوج بحديث أخرجه أحمد بإسناد صحيح، وفيه أن سليمان بن يسار قال بأنه "سمع ابن عباس، ورأى أبا هريرة [رضي الله عنه] يتوضأ، فقال: أتدري ممَّ أتوضأ؟ قال: لا، قال: أتوضَّأُ من أَثْوَارِ أَقِطٍ أكلتُها، قال ابن عباس: ما أبالي مما توضأتَ، أشهد لرأيت رسول الله أكلَ كتِف لحمٍ، ثم قام إلى الصلاة وما توضأ".[4] فهذا يدلُّ على وجود مستند نصي لابن عباس [رضي الله عنه] اعتمد عليه في المسألة.

إلا أن هذا الخبر وحده لم يكن كافيًا لدى ابن عباس [رضي الله عنه] لكي يرجح حكمه على حديث أبي هريرة [رضي الله عنه]، ولذلك استدل له بالقياس والقواعد أيضًا لبيان ترجيحها على حديث أبي هريرة [رضي الله عنه]، وهي الأصول والمعاني التي وردت في الشريعة في بيان نواقض الوضوء، أي أن

---

[1] أخرجه البخاري برقم: (٢٠٧) (كتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق)، ومسلم برقم: (٣٥٤) (كتاب الحيض، باب نسخ الوضوء مما مست النار).

[2] أخرجه أبو داود برقم: (١٩٢)، (كتاب الطهارة، باب في ترك الوضوء مما مست النار)، وصححه ابن الملقن في البدر المنير: (٤١٢/٢).

[3] الفصول في الأصول، (١٢٨/٣).

[4] مسند أحمد، (٣٥١٤). وعلَّق عليه الشيخ أحمد شاكر بقوله، هذا الحديث يدل على أن الجدل في هذا كان شديدًا بين ابن عباس [رضي الله عنه] وأبي هريرة [رضي الله عنه]، وأنه لم يقتنع أحدهما بحجة الآخر.

المرجح هو القواعد ومجموع النصوص التي أيدت الحكم المستنبط من الحديث الثاني، ورجحته على حكم الحديث الأول.

ويؤخذ من كلام ابن أبان هذا تلميح يكاد يكون تصريحًا بأن مقصوده بالقياس هنا هو القياس العام والقواعد، لأنه رفض أن يكون مستند ابن عباس [رضي الله عنه] نصًّا بعينه، وأكد أن مستنده هو جملة النصوص، وهو أهم فارق بين القياسين. وبهذا يُعلم أنَّ توجيهَ الحادثة إلى القياس الأصولي بدعوى أن ابن عباس [رضي الله عنه] "لو كان عنده نصٌ، لما تكلَّم بالقياس، ولما أعرض عن أقوى الحُجَّتين"،[1] توجيهٌ فيه نظر، لأنَّه في حقيقة الأمر عَدَلَ عن الخبر الظني إلى مجموع الأخبار الأخرى القطعية عنده، وهي أقوى الحُجَّتين.

فإنَّ قيل عن هذا القياس العام، ما أصلُه المعنوي؟ فالجواب هو استصحاب البراءة الأصلية من جهة أن الأصل في الأفعال أنها ملائمة لحال المتوضئ الطاهر، إلا ما جاء من نصوص تحدد النواقض في معانٍ معينة يجمعها معنى الحدث الذي يصدر عن المرء، ليس منها مجرد الأكل والشرب، منها قوله تعالى {أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ} [النساء: ٤٣]، ومنها أحاديث جعلت نقض الوضوء مخصوصًا بالغائط والبول والدم والنوم وأمثال ذلك مما يندرج بالحدث.

على أنَّ قياسه هذا -إن قلنا بأنه قياس أصولي تنزُّلًا- لا يصحُّ على منهج الأصوليين، فحديث أبي هريرة [رضي الله عنه] ورد في نَقْضِ الوضوء بأكل اللحم الذي مسته النار لا بمجرد مسه، وأما تمثيل ابن عباس [رضي الله عنه] فهو في مَسِّ الماء الذي صار حميمًا بالنار لا شربه، وهو تمثيل/ مقايسة مع الفارق، فالأكل مغاير للمس، ولو أراد تُرْجُمان القرآن أنْ يمثِّل له تمثيلًا صحيحًا، لحدَّثه عن شرب الماء المغلي. وهذا يدلُّ أن المقصود من جوابه قياسُ الأصول والقواعد، ومن هنا جاء وصف الجصاص للحادثة بأن ابن عباس [رضي الله عنه] رد الحديث بالقياس الصحيح، أي القطعي الذي تدعمه الأحاديث والقواعد جملةً، لا بالقياس الأصولي الذي ثبت بأنه قياسٌ مع الفارق.

وعليه فإن الذي يميل إليه القلب هو توجيه كلام الإمامين ابن أبان والجصاص معًا، إلى قياس الأصول والقواعد الكُليَّة، لا القياس الأصولي الذي يبعد أن يقولا بأنه يرد الخبر الصحيح،[2] فالأحكام

---

[1] أصول السرخسي، (٣٤٠/١).

[2] ذهب جمهور العلماء من الشافعية والحنفية والمالكية إلى تقديم الخبر على القياس الأصولي، وفي قول منسوب إلى مالك ذهب إلى تقديم القياس، وقيل بالوقف ورجحه الباقلاني. انظر المحصول للرازي، (٢١١/٢)، وإحكام الأحكام للآمدي، (١٦٩/٢).

التي تخرج من القواعد الكلية في الشريعة هي أقرب إلى القطع لأنها إنَّما أُخذت من استقراء جميع النصوص، كما سلف بيانه.[1]

المطلب الثالث: مؤيدات هذا التوجيه ونتائجه

هناك نوعان من المؤيدات التي وجدتها تدلي بما اخترته من معنى، وهي إما نصوص عن الأئمة في ذات المسألة أثناء شروحهم عليها، وإما نصوص عامة عن الأئمة في تقديم الخبر مطلقًا على القياس الظني، وهي الآتية:

الأول: المؤيدات الخاصة:

١- ما أشار إليه البزدوي بقوله: "المذهب عند أصحابنا في ذلك، أنه لا يُرَدَّ حديث أمثالهم [أي الصحابة غير الفقهاء] إلا إذا انسد بابُ الرأي والقياس، لأنه إذا انسد صار الحديث ناسخا للكتاب والحديث المشهور ومعارضًا للإجماع". [2] ووجه الاستدلال بالنص أن قوله بانسداد باب الرأي والقياس عند الأخذ بالحديث وأنه سيكون ناسخا للكتاب والسنة والإجماع أي المعاني المستمدة منها، وهذا هو معنى قياس الأصول المستمد من المعاني الكلية للكتاب والسنة، وشرطه أن يحصل التعارُضُ التام بين الدليلين، بحيث يكون العمل بأحدهما مسقطًا للآخر، أما لو أمكن الجمع والتوفيق، لانتفى التعارض، ووجب العمل بهما معًا.

٢- ما صرَّح به المحبوبي، فقال عن خَبَر غير الفقيه: "فَإِنْ وَافَقَ الْقِيَاسَ قُبِلَ، لَكِنَّهُ إنْ خَالَفَ جَمِيعَ الْأَقْيِسَةِ لَا يُقْبَلُ عِنْدَنَا، وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ انسِدَادِ بَابِ الرَّأْيِ".[3] وهو نصٌّ صريح في المسألة، لأن ما خالف قياسًا معينًا ووافق قياسًا غيره، فله أصل معتبر إذن، وأما ما لم يوافقه قياس مطلقًا فإنه خالف الأصول المعنوية للشريعة، وهذا هو معنى القواعد الكلية.[4]

---

[1] وذهب الباحث صهيب الكبيسي في منهج الأصوليين الحنفية، (ص١٧٥- ١٨١)، إلى أن المراد هو القياس الأصولي، واستدل ببعض النقول التي سترد مناقشتها، وذهب إلى أن القياس الأصولي لا يرد الخبر، وأن القواعد ترده، ثم استثنى القياس الصحيح وألحقه بالقواعد وردَّ به الخبر، ولو أنه وجَّه المسألة إلى القواعد وقياس الأصول كما فعلنا، لما اضطر لهذا الاستثناء.

[2] كشف الأسرار للبخاري، (٢/ ٣٨٠).

[3] التلويح للتفتازاني، (٢/ ٨).

[4] انظر توضيح معنى جميع الأقيسة في كشف الأسرار للبخاري، (٣/ ٣٧٩). وقد اعتمد التركماني على هذا النص في تخصيص كلام عيسى بن أبان بأن القياس في قوله هو جميع الأقيسة، ولكن لم يتنبه إلى أنها هي نفسها القواعد التي

٣- ما صرَّح به ابن تيمية في حديثه عن أسبابِ اختلاف العلماء: "ومنه اشتراط بعضهم أن يكون المحدث فقيهًا، إذا خالف قياس الأصول".[١]

٤- ما ذكره أبو الحسين البصري الذي صنَّف "المعتَمد" للرَّد على الدَّبوسي في الأصول، فقال في نقده تقديم الدبوسي قياس الأصول على خبر أبي هريرة [رضي الله عنه] في الوضوء: "فَمن أَيْن أَنَّ قِيَاس الأصول كَانَ يُبِيح غسل الْيَد من ذَلِك الْإِنَاء حَتَّى يكون قد رد الْخَبَر لذَلِك الْقيَاس؟ وَإِذا صَحَّ ذَلِك لم يثبت لَهُم أَن ابْن عَبَّاس رجَّح قِيَاس الأصول على الْخَبَر حَتَّى يكون قادحا فِي الْإِجْمَاع".[٢]

٥- ما عقَّب به الجصاص على المسألة، فقال: "جعل عيسى ما ظهر من مقابلة السَّلف لحديث أبي هريرة بقياس الأصول [وهذا تصريح منه بنوع القياس]، وتثبُّتهم فيه، عِلَّةً لجوازِ مقابلة رواياته بالقياس، فما وافق القياس منها قَبِلَه، وما خالفه لم يقبله، إلا أن يكون خبرًا قد قبِله الصحابة فيُتَّبعون فيه".[٣]

الثاني: المؤيدات العامَّة:

١- ما صرَّح به أئمة المذهب من تقديم الخبر دون تمييز بين المشهور والآحادي، على القياس عمومًا، والأقوال في ذلك كثيرة،[٤] ويستدلون على ذلك بأن القياس ظني الدلالة، والخبر الآحادي ظني الدلالة إلا أنه منسوب إلى النبي، وإذا تعارض ظني منسوب إلى النبي مع ظني منسوب لغيره، فالراجح هو ما نسب إلى النبي. ومن أهم هذه النصوص، أن أبا حنيفَة عمل بخبر أبي هريرة [رضي الله عنه] في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيًا، وإن كان مخالفًا للقياس، حتى قال أبو حنيفة: لولا الرواية لقلت بالقياس.[٥] فالقياس أن الطعام والشراب من المفطرات، ولكن القواعد أن النسيان من المخففات في

يعدل بموجبها الحنفية عن العمل بالحديث، فلذلك ذكر المسألة في باب مخالفة الخبر للقياس، ثم أفرد للقواعد مسألة مستقلة، بما يشير إلى أنه يميز بينهما، وهو منهج الكثيرين ممن كتب في الموضوع، وهو محل انتقاد كما ظهر في الدراسة.

[١] رفع الملام لابن تيمية، (ص:٢٢).

[٢] المعتمد في أصول الفقه، له، (١٦٤/٢).

[٣] الفصول في الأصول للجصَّاص، (١٢٩/٣).

[٤] جاء عن أبي حنيفَة قوله: "ما جاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين". كشف الأسرار للبخاري، (٣٨٣/٢).

[٥] كشف الأسرار للبخاري، (٣٨٣/٢).

الحكم، فهذا تصريح بأن الخبر ولو كان عن غير فقيه مقدَّمٌ على القياس الظني، خصوصًا أنه لم يعارض القواعد، بل جاء موافقًا لها.

٢- أن أبا الحسن الكرخي ومن تابعه في قوله بتخطئة هذا القول في المذهب، وفي ردِّ العدول عن حديث غير الفقيه بمخالفة القياس، قد قبلوا العدول عن الحديث بالقواعد الكلية، وأقروا بأنها تصحُّ وفق أصول المذهب، بمعنى أن اعتبار القواعد في المسألة هو مما اتفق عليه المتقدمون، ولن يكون عيسى بن أبان شاذًا عنهم، وهذا يعني أن نص عيسى بن أبان قد اقتطع من سياقه، وأسس عليه قاعدة لم يقصدها أصلًا.

نتائج هذا التوجيه

من خلال هذا التوجيه يظهر أهمية اشتراط كون الصَّحابيّ الذي نقل حديثًا مخالفًا للقواعد، فقيهًا مجتهدًا مطلعًا على الأدلة والأحكام، فاهمًا أصولها وفروعها، بحسب أصول الحنفية، وذلك لأنَّهم سيعتمدون روايته في نقض القاعدة الكلية، أو في تخصيصها وصرفها عن ظاهرها، وهو مما لا يُقبل التَّسرُّع فيه، ولهذا جاء هذا الاشتراط الدقيق في وصف الراوي، وهو في النتيجة كلامٌ متَّسقٌ مع أصول مذهب الحنفية، بل وفيه تخصيص لمسألة تقديم القواعد على خبر الآحاد،[1] بحيث تحمل المسألتين على بعضهما، فيُقال بأن الإمام عيسى بن أبان عندما صرَّح بأن أبا هريرة [رضي الله عنه] ليس في المرتبة الأولى في الفقه، إنما كان يقصد حالة مخالفة حديث غير الفقيه من الرواة للقواعد لا القياس فحسب، وعليه يمكن أن يؤخذ من مفهوم كلامه، بأنه يقول <u>بتخصيص القواعد الكلية بخبر الآحاد إن صدر عن فقيه مجتهد</u>.

ولم أجد من وجَّه كلام ابن أبان من الحنفية هذا التوجيه، وأهميته تأتي من جهة مقدار التقريب الذي سيصير الأمر إليه بين الحنفية وأهل الحديث في مسألة مخالفة الآحاد للقواعد، إذ إنها ستنحصر في أحاديث معدودة رواها صحابي ليس بفقيه في نظر الحنفية، ولا تُترك هكذا مفتوحة الباب.

---

[1] الشائع في نصوص الحنفية إطلاق رد الخبر الآحاد بالقواعد، يقول الجصاص "أخبار الآحاد لا يتعرض بها على الأصول" ويقول القدوري "خبر الواحد إذا كان مخالفًا للأصول، لم يجب العمل به، ووجب حمله على وجه يوافقها"، ومثله يقول سبط ابن الجوزي ومغلطاي وآخرون. شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٨/ ٣٣٢)، والتجريد للقدوري (٥/ ٢٤٤٣)، وإيثار الإنصاف في مسائل الخلاف لسبط ابن الجوزي (٢٩٣)، وانظر التركماني (٣٤٤- ٣٤٥).

وأما لو قلنا بأن المقصود من كلامهم هو القياس الأصولي، فإنه كلامٌ لا يستقيم وأصولَهم، فباب العلة والمناسبة في الأقيسة مما تختلف فيه الأنظار وتتعارض فيه الأفهام أصلًا، والأمر فيه أهون وأقلُّ من أن يخالف خبرًا صريحًا صحيحًا. وعليه فإنَّ كُلًا من عيسى بن أبان وأبي بكر الجصاص عندما اشترطا في المسألة أن تكون في جميع الأقيسة أي في القواعد، فهذا يعني أنهما لم يتعرَّضا لمسألة معارضة خبر غير الفقيه للقياس الأصولي الفرد الظني، ولعلَّ هذه المسألة كانت من المسائل التي أسيء فيها الفهم عنهما، ولذلك لا يصح نسبة هذا القول لهما، فضلًا عن القول به، وذلك استنادًا إلى ما أوردنا من نقول وشواهد.

وكذلك لا تصحُّ نسبة هذا القول للإمام أبي حنيفة وأصحابه كما صرح ابن نجيم والكاكي والبخاري،[1] بل إنه ينسب إلى من رجَّح القياسَ الأصولي على خبر الراوي غير الفقيه -ولو بالتوهم عن عيسى والجصاص- من الحنفية ممن خَلَفَهما، وهذا القول في النتيجة قولٌ مردود من جهة التأصيل المذهبي عند الحنفية، ومن جهة الاستدلال الشرعي والعقلي له.

وبإسقاط المستند النَّصي الحنفي لهذا القول، فلم يعد هناك موجب لإيراد أدلة جمهور الأصوليين والمحدثين الذين يقدمون الخبر الصحيح ولو كان آحاداً على القياس مطلقاً، وأمثلة هذا عند الحنفية أنفسهم كثيرة، ولكن يتبقى هنا الأمثلة التي أوردها الحنفية المتأخرون لمسألة مخالفة القياس الأصولي لخبر الصحابي غير الفقيه، فهل تصح هذه الأمثلة؟

المبحث الرابع: الدراسة التطبيقية للمسألة

المطلب الأول: مناقشة الأمثلة التي أوردها الأصوليون عن حديث غير الفقيه

للإجابة عن هذا السؤال، لابد من دراسة تطبيقية لأهم الأحاديث التي أوردها الحنفية في هذه المسألة، وهنا تجدُر الإشارة إلى أنني لم أجد في كتب الفروع التي بين يدي من اعتمد على هذه الأصل

---

[1] استدلوا بعدة نصوص مطلقة عن الإمام أبي حنيفَة يقدم فيها الخبر على القياس الأصولي دون تمييز بين راوٍ فقيه وغيره، منها قوله "إذا جاء عن النبي فعلى الرأس والعين"، وقوله "عجبًا للناس يقولون: أفتي بالرأي، ما أفتي إلا بالأثر" كما في مناقب أبي حنيفَة للموفق المكي، (١/ ٧٧)، وبما نقله ابن حزم (الإحكام: ٧/ ٩٢٩) عن أبي حنيفَة "الخبر المرسل والضعيف عن رسول الله أولى من القياس، ولا يحل القياس مع وجوده"، وانظر للتوسع: التركماني (٢٥٢- ٢٦٠). وبأنه لم يرد عنه التمييز نصًا ولا عملًا. وهذا هو الأصح، لأن أبا حنيفَة قدَّم القواعد وقياس الأصول على الخبر كما هو معروف، بما يظهر أن الإطلاق الذي اعتمده الأئمة قد طرأ عليه التّقييد في أكثر من موضع. انظر: فتح الغفار لابن نجيم (٢/ ٨٢)، وجامع الأسرار للكاكي (٣/ ٦٧٤)، وكشف الأسرار للبخاري (٢/ ٧٠٨).

في ترجيح أو تخريج أي قول فقهيٍ أبدًا وسيأتي تأكيد هذا الأمر في الدراسة التطبيقية الآتية، وكذا لم أجد له أمثلة فرعية سوى ما ذكره الأصوليون لا الفقهاء، وأهمها حديثان، حديث الوضوء مما مسَّت النار الذي ذكره عيسى بن أبان، وحديث المصرَّاة الذي خرَّجَه الدبوسي على الراوي غير الفقيه.

- فأما حديث الوضوء مما مسَّت النار، فقد مر الكلام فيه بأن سبب رده هو مخالفة القواعد لا القياس، وبأن مستنده ليس نصيًّا بل كليَّات الشريعة.

- وأما حديث المصرَّاة، فقد ورد من حديث أبي هريرة، وفيه: "مَنِ اشْتَرَى غَنَمًا مُصَرَّاةً فَاحْتَلَبَهَا، فَإِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا فَفِي حَلْبَتِهَا صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ".[1]

وقد اشتهر أنه لم يأخذ به الإمام أبو حنيفَة، وعلل بعض أئمة المذهب ذلك بأن الراوي غير فقيه، والمتن قد خالف القياس، ووجه المخالفة أن ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب {فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ} [البقرة: ١٩٤] وإلا فيقدر بالقيمة لحديث "من أعتق شقصا له في عبدٍ، قُوِّم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً"،[2] واللبن كذلك إن كان من ذوات المثل يضمن بالمثل، وإلا بالقيمة أي بالدراهم والدنانير، وإيجاب صاع من تمر مكانه ليس مثلا وليس قيمة، وهذا مخالف للحكم الثابت بالكتاب والسنة والإجماع.[3]

ومن جهة أخرى فالقواعد أيضاً تقتضي أن يكون المضمون بقدر التالف، فالذي عليه أصول الشريعة أن الضمان يكون بالقيمة أو المثل وبمقدار التلف، وأصله في قوله تعالى {فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ} وتقدير الضمان بصاع من تمر سواء أكان اللبن كثيراً أم قليلاً مخالف للقاعدة فهو ليس قيميا ولا مثليا، ولا يوافق مقدار التلف، إذ المُصرَّاة تَدُرُّ في هذه المدة أضعاف صاع من تمر في القيمة.

كذا إن اللبن التالف إن كان موجودا عند العقد، فقد ذهب جزء من المبيع وتلف، وهذا مانع من الرد كما لو ذهب بعض أعضاء المبيع ثم ظهر المشتري على عيب، فإنه مانع من الرد بالعيب، وإن كان

---

[1] متفق عليه، أخرجه البخاري برقم: (٢١٤٠) (كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه)، ومواضع أخرى، ومسلم برقم: (١٤٠٨) (كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها فِي النكاح)، ومواضع أخرى.

[2] متفق عليه، أخرجه البخاري برقم: (٢٤٩١) (كتاب الشركة، باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل)، ومسلم برقم: (١٥٠١) (كتاب العتق، بدون تسمية للباب).

[3] كشف الأسرار للبخاري، (٢/ ٧٠٥).

حادثاً بعد الشراء، فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمنه لحديث "الخراج بالضمان"[1] وهو أصل أخذ به جمهور الفقهاء.[2]

أي أن الحديث يخالف عدَّة أصولٍ معنويةٍ رأى الحنفية أن الشريعة تراعيها في الأمور كلها، وهي هنا قاعدة الضمانات تقدر بقدر الجنايات، والقاعدة التي تفيد أن الضمان يكون بالمثل أو القيمة، وهذا ما نقصده بمخالفة القواعد فأين مخالفة القياس الأصولي النَّصي في المسألة؟![3]

وبذلك تكون المسألة قد بان الراجح فيها من جهة التأصيل ومن جهة التمثيل، وهو كونها في باب العدول عن الحديث لمخالفته القواعد، بما يعيدنا إلى السؤال الأساس هل اعتمد الفقهاء الحنفية فقه الراوي أصلاً عند العمل بالحديث؟ فهذا ما ستجيب عليه الدراسة التطبيقية الآتية.

المطلب الثاني: نماذج من الأحاديث التي عدل الحنفية عن العمل بها للقواعد

حاولت أن أتوسع في استقراء تلك الأحاديث واستقصائها، بحسب المصادر التي لدي، فتوقفت عند أهم نماذجها وأشهرها.

---

[1] أخرجه أبو داود برقم: (٣٥٠٨)، (كتاب الإجارة، باب فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا)، والترمذي برقم: (١٢٨٥)، (أبواب البيوع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبا)، والنسائي برقم: (١/ ٤٥٠٢)، (كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان)، وابن ماجه برقم: (٢٢٤٢)، (أبواب التجارات، باب الخراج الضمان). وفي مواضع أخرى منها. إلا أنه ومع شهرته فقد جزم بضعفه عدد من الأئمة منهم البخاري وأبو حاتم وابن حزم. التلخيص الحبير: (٥١/٣).

[2] انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد، (١١٨/٢). وعمدة القاري للعيني، (١١/ ٢٧٣).

[3] اكتفيت بالتمثيل بحديث المصراة لشهرته وأهميته، ولكن الأمر نفسه ينطبق على أحاديث أخرى ستأتي، ولكن أبعدها عن القياس الأصولي والقواعد ما ذكروه في حديث زيد بن ثابت في العرايا، لأن اختلاف الحنفية اتفقوا فيه مع الجمهور على العمل بالحديث، وإنما في تفسير العرايا، فضلاً عن أن الحديث من رواية زيد بن ثابت وهو من كبار فقهاء الصحابة.

عدل الحنفية عن أحاديث لأبي هريرة [رضي الله عنه]، وذكروا أنها تخالف القواعد، ومنها حديث المصراة،[1] وحديث من اطلع في دار قوم بغير إذنهم ففقؤوا عينه،[2] وحديث الانتفاع بالمرهون إذا كان مركوبًا،[3] وحديث ولد الزنا لا يدخل الجنة.[4]

وكذلك عدلوا عن حديث سلمة بن المحبّق [رضي الله عنه] للسبب نفسه، وهو حديث: من زنى بجارية امرأته، فإن استكرهها فهي حرة، وإن طاوعته فهي له.[5]

---

[1] حديث صحيح إذ أخرجه البخاري ومسلم، وقد سبق تخريجه في الحاشية (٤٨)، إلا أن هناك إشكالًا مهمًّا في موقف الحنفية من حديث المصراة، أشار إليه الإمام البخاري عندما روى عقبه حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ وهو من كبار فقهاء الصحابة (٢١٤٩): "مَنِ اشْتَرَى شَاةً مُحَفَّلَةً فَرَدَّهَا فَلْيَرُدَّ مَعَهَا صَاعًا"، فلعل مجيء الرواية عن أحد فقهاء الصحابة كان من أسباب رجوع أبي يوسف إلى الحديث، ولعل الحديث لم يصح عند الحنفية عن غير أبي هريرة، إذا لم يشيروا إلى شاهد ابن مسعود للحديث، وهم أعرف الناس به. وقد تعددت أسباب عدولهم بالقواعد عن هذا الحديث، وأكتفي بالإشارة دون التوسع في ذلك لئلا يخرج البحث عن مقصده ولكن لا بد من توضيح أن المخالفات المذكورة بعضها مما يسلم للحنفية، وبعضها مما يناقشون فيه، ومن ذلك في حديث المصراة يوجب صاعًا من العنب مقابل استعمال هذا اللبن، وهما غير متساويين، فالأصل في الضمان أن يكون بالمثل أو القيمة، والأمر هنا ليس كذلك. وانظر للتوسع: العيني، عمدة القاري، (٢٧٣/١١).

[2] أخرجه البخاري برقم: (٦٩٠٢) ومسلم برقم: (٢١٥٨)، فالأصل في القصاص التساوي والتماثل فالعين بالعين والأذن بالأذن، بخلاف ظاهر الحديث.

[3] وطرفه "الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا"، أخرجه البخاري في "صحيحه" برقم: (٢٥١١) و(٢٥١٢) وأبو داود في "سننه" برقم: (٣٥٢٦) والترمذي في "جامعه" برقم: (١٢٥٤) وابن ماجه في "سننه" برقم: (٢٤٤٠)، ومرادهم بمخالفة القواعد، كونه يشبه قرضًا جرَّ نفعًا، وقد أجمع العلماء على أن نفقة الرهن على الراهن لا على المرتهن، لذلك قال الطحاوي فيه منسوخ، وغالبًا ما يستخدم الطحاوي لفظ النسخ ويقصد به مخالفة القواعد كما ذكرت في (المبحث الثالث) من هذا البحث، وانظر الطحاوي، شرح معاني الآثار، (٣٧٣/٣).

[4] أخرجه النسائي في "الكبرى" برقم: (٤٩٠٣) والطحاوي في "شرح مشكل الآثار" برقم: (٩١١)، والطبراني في "الأوسط" (١ / ٢٦٢) برقم: (٨٥٨). وأخرج النسائي في "الكبرى" له شاهدًا عن ابن عمر برقم (٤٩٠٨) تفرد به النسائي، وفي سنده من هو منكر الحديث ومن هو كثير الخطأ، بما يقوّي حديث أبي هريرة عليه. وكذلك له شواهد عن عبد الله بن عمرو، وأبي سعيد الخدري، وهما أيضا من الطبقة الثانية من الفقهاء. ووجه مخالفته للأصول أن المقرر هو "ألا تزر وازرة وزر أخرى" وألا يكون "للإنسان إلا ما سعى"، فلا يتحمل أحد خطيئة غيره.

[5] أخرجه أبو داود في "سننه" (٤ / ٢٦٩) برقم: (٤٤٦٠)، والنسائي في "المجتبى" برقم: (٣٣٦٣ / ٤)، وابن ماجه في "سننه" برقم: (٢٥٥٢). إلا أن الحديث ضعيف، استنكر فيه رواية قبيصة عن سلمة، ذكره البخاري والبيهقي والخطابي. عون المعبود شرح سنن أبي داود: (٤ / ٢٦٩). ووجه مخالفته القواعد، وهو مما اتفق عليه الفقهاء كما

وأيضًا حديث جابر بن عبد الله [رضي الله عنه]، البيع مع اشتراط الحمل إلى المدينة.[1]

ووجدت أن الجامع لهذه المرويات كونها صدرت عن صحابة ليسوا من الطبقة الأولى المشهورين بالفقه والفتوى من الصحابة، على ما ذكره ابن حزم، بما قد يمهد للقول بأن شرط الراوي الفقيه الذي يصح له أن يخالف القواعد كان ماثلًا في أذهانهم وإن لم يصرِّحوا بذلك.

ولكن وجدت أحاديث قد تخالف هذه النتيجة، منها:

حديث ابن عباس [رضي الله عنه] في القضاء بيمين وشاهد،[2] فذكر بعض الحنفية أنهم عدلوا عنه لمخالفة القواعد، وهذا إشكال، لأن ابن عباس [رضي الله عنه] من طبقة فقهاء الصحابة، وجوابه أن الأصح أنهم تركوا العمل به لمخالفته محكم القرآن وأحاديث أخرى لابن عباس [رضي الله عنه] البينة على المدعي واليمين على من أنكر، بما يخرجه عن مسألة القواعد.

وحديث زيد بن ثابت [رضي الله عنه] في العرايا،[3] إذ قيل فيه أيضًا بأنه يخالف القواعد، وزيد بن ثابت من فقهاء الصحابة المشهورين، ولكنه تخريج منتقدٌ، لأن الحنفية اتفقوا مع الجمهور على العمل بالحديث، وإنما اختلفوا معهم في تفسير العرايا وكيفية العمل بالحديث.

وكذلك حديث حكيم بن حزام [رضي الله عنه]، البيعان بالخيار ما لم يتفرَّقا.[4] الذي له شواهد عن ابن عباس وابن عمر، فيقال فيه ما قيل في حديث العرايا، وهو أن الحنفية والمالكية قد عملوا به ولكن بعد تأويله، فحملوا التفرق على الأقوال لا على الأبدان.

والأمر يستحق مزيدًا من البحث والتقصي، وتجدر الإشارة هنا إلى مسألة إبطال الوضوء بالقهقهة، فإنَّ الحنفية يأخذون بحديث أنس [رضي الله عنه] -وهو حديث ضعيف من جهة الإسناد

قال الخطابي بأن مما يخالف الأصول فيه: "إيجاب المثل في الحيوان، واستجلاب الملك بالزنا، وإسقاط الحد عن البدن... وهذه كلها أمور منكرة لا تُخرَّج على مذهب أحد الفقهاء". معالم السنن له، (٢٧١/٦).

[1] أخرجه البخاري في "صحيحه"، برقم: (٤٤٣) ومواضع أخرى، مسلم في "صحيحه" برقم: (٧١٥) ومواضع أخرى. ومن أصولهم وأصول جمهور الفقهاء إلا الحنابلة في تفصيل ألا يقبل عقد وشرط يجر نفعًا لأحد أطرافه، ولا يكون مما يقتضيه العقد.

[2] أخرجه مسلم في "صحيحه"، برقم: (١٧١٢). وله شواهد كثيرة عن أبي هريرة وعلي بن أبي طالب وجابر.

[3] أخرجه البخاري في "صحيحه"، برقم: (١٤٨٧)، ومواضع أخرى، ومسلم في "صحيحه" (٥ / ١٢) برقم: (١٥٣٤)، ومواضع أخرى.

[4] أخرجه البخاري في "صحيحه" برقم: (٢٠٧٩)، ومواضع أخرى، ومسلم في "صحيحه" برقم: (١٥٣٢) ومواضع أخرى.

عند المحدثين- رغم أنه قد اعترض عليهم بأن راويه ليس بفقيه من جهة، وبأنَّ الحكم مخالف للقياس العام وللقواعد نفسها التي استدلوا بها على ترك "حديث الوضوء مما مست النار" من جهة ثانية،[١] وكذلك اجتهد بعضهم في صرف المسألة عن مخالفة القواعد وتوجيهها إلى القياس الظني،[٢] ولا أراه يتجه لما ذكرته في حديث الوضوء مما مسته النار، ولذلك أقر الدهلوي بأن جميع الأجوبة في الحديث متكلفة.[٣]

والجواب على ذلك -فيما يبدو لي- أن الحديث عند الحنفية من السنة الفعلية المشهورة، أي من العمل المتوارث الذي كان عليه أهل العراق، فوصل إلى أئمتها وفقهائها فأخذوا به وقدَّموه على القواعد على أنَّه قطعيٌّ الثبوت بالشهرة،[٤] فالقطعي يخصص القطعي، والمشهور يعارض القواعد ويخصصها، ولعل هذا المعنى يقترب من جواب محمد بن الحسن عن المسألة في الحجة، إذ جاء فيه: "وقال أهل المدينة: القهقهة في الصلاة بمنزلة الكلام الذي ينقض ولا يعاد منها الوضوء، وقال محمد بن الحسن: لولا ما جاء من الآثار، كان القياس على ما قال أهل المدينة، ولكن لا قياس مع أثر، وليس ينبغي إلا أن يُنقاد للآثار".[٥] فالقياس هنا القواعد وهو مما يأخذ به المالكية، والخبر لم يصل إليهم آحاداً بل على هيئة "آثار" كما صرَّح محمد، وهذا منسجم مع منهج الحنفية لا أهل الحديث الذين يخضعون هذه الأسانيد كلها للدراسة والتمحيص.

النتائج

١- إن القول بالتوقف في الأحاديث التي ينفردُ بها الراوي غير المشهور بالفقه، حالة تعارض خبره مع قياس الأصول، هي واحدة من قواعد نقد المتون في المذهب الحنفي، كان لها ظهور أوَّليٌّ في نصوص عن إبراهيم النخعي، وفي تلميحات عن الإمام أبي حنيفَة، ثمَّ استنبطها الإمام عيسى بن أبان ونظَّر لها وطبقها، وهو من أوائل وأهم من نظَّر لأصول الحنفية وقواعد مذهبهم.

٢- إخراج المسألة من مخالفة القياس الأصولي الظني إلى مخالفة قياس الأصول، بما يدرجها تحت عنوان الخبر الذي يخالف القواعد وهي مسألة خلافية مشهورة بين أهل الحديث وبين المالكية

---

[١] انظر البناية للعيني، (١/٢٩٠).

[٢] منهم التركماني في دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية (ص:٣٤٩): إذ عدَّه من قبيل مخالفة القياس الأصولي.

[٣] في الإنصاف (ص:٩٠)، والدهلوي ممن ناقش المسألة على أنها في القياس الأصولي لا القياس العام.

[٤] انظر في ذلك نصوصًا في كشف الأسرار للبخاري، (٣٨٢/٢)، وشرح ابن ملك على المنار، (ص٢١١).

[٥] الحجة على أهل المدينة، (٢٠٤/١).

والحنفية، ولا بد من التنبيه إلى أن مخالفة القواعد والنظر إلى هذه المسألة هي مما تختلف الأنظار والقرائح فيه، فقد يُلهم أحد توفيقا معينا للجمع بين الخبر والقواعد ولا يلهم غيره بذلك.

٣-وقع بعض الأصوليين في إشكالين أثناء معالجة نص عيسى بن أبان:

الإشكال الأول: هو في توجيه كلامه إلى مخالفة الصَّحابيّ غير الفقيه للقياس الأصولي، وهذا ليس مقصوده كما أثبتنا، فكلامه كان في مخالفة القواعد والقياس العام، وهو خللٌ وقع فيه من صرَّح بقبول رأيه في رد الحديث بمخالفة القياس الأصولي كمتأخري الحنفية، وكذلك من أنكر قوله كالكرخي وآخرين من المتقدمين والكشميري والدهلوي وبعض المعاصرين.

الإشكال الثاني: أنهم لم يشيروا في باب مخالفة القواعد إلى أن ابن أبان يشترط في الخبر أن يصلنا من راوٍ غير فقيه، بل أطلقوا القول بالعدول عن الخبر عند مخالفة القواعد عن جميع الحنفية.

٤- لم يصح مثال واحد مما ذكره الأصوليون في المسألة على أنه عدول عن الخبر للقياس الظني، في المقابل صحت الأمثلة الاستقرائية على أن ما عدل عنه الحنفية من أحاديث بمخالفة القواعد، كان من رواة في الطبقة المتوسطة من الفقهاء، بحيث لم يخصص الحنفية القواعد بأخبارهم أو يستثنوها منها.

الدراسة الثانية:

منزلة مرويّات أَنَس بنِ مالكٍ رَضِي الله عَنه في المُدوَّنة الحنَفيَّة

توطئة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فإنَّ أهمية هذا البحث تنبع من كونه يعتمد أسلوب الدراسات العملية التطبيقية للوصول إلى المناهج الحقيقية للأئمة، ومن ثم مناقشة الأصول التي نُسبت لهؤلاء الأئمة. وهو المنهج الذي كان العمل عليه لدى الأئمة المتقدمين والمحققين من المتأخرين.

ولقد اهتم كثير من الباحثين بمنزلة مرويات رواة معينين، اُختُلف عليهم القول بين قبول ورد، فكانت تلك الدراسات تتجه إلى معرفة حجم أحاديثهم وحجم تصحيح أئمة الحديث لها، ومدى دخولها في المدونة الفقهية المذهبية، منها السلسلة التي وجه الدكتور بشار عواد تلامذته إليها للدفاع عن صحيح البخاري من خلال دراسة مرويات الرواة المختلف فيهم، ومنها أيضا دراسة تجرى حاليا على مرويات عكرمة مولى ابن عباس في المدونة الفقهية.

والذي يهتم به هذا البحث هو الانتقال من طبقة التابعين وتابعيهم من الرواة إلى طبقة الصحابة لدراسة منزلة مروياتهم لدى العلماء، وقد خَصَصت منهم هنا الحنفية المعروفين ببعض الأقوال الخاصة المختلفة عن أهل الحديث في التعامل مع أخبار الآحاد، كتوقفهم عند أحاديث غير الفقهاء من الصحابة والرواة، والأحاديث التي ترد مخالفة للقياس أو في سياق عموم البلوى، وقد أفردت دراسات عدة في تحرير معنى القياس المذكور عند الحنفية وكذلك تحرير معنى البلوى عندهم، ومدى قبول أهل الحديث لهذه المقاربة، ولكن لم تفرد دراسات استقرائية في مدى تطبيق الحنفية لهذه القواعد المنسوبة لهم في مدونتهم الفقهية، وفي مواضع وأمثلة غير التي مُثِّل بها في كتب الأصول.

وكان أن سبق للباحث أن خصص دراسة في تفسير معنى عدول الحنفية عن حديث الصحابي غير الفقيه إذا خالف القياس، وخلص فيها إلى أن المراد بالراوي غير الفقيه من لم تعرف عنه الفتوى

والاجتهاد، أي أنه من الطبقة الثانية من طبقات الصحابة الفقهاء، وخلص أيضا إلى أن القياس المذكور هو قياس الأصول، أي قواعد الشريعة وأصولها العامة، وليس بالقياس الأصولي الفقهي المعروف، وهي بهذا التوجيه تعود إلى مسألة شائعة عند الحنفية وهو الموازنة بين خبر الآحاد والقواعد العامة، وهي مسألة قد جرى فيها الخلاف بين الفقهاء وانقسموا فيها إلى مذهبين، مذهب يرى أن الخبر إذا خالف القواعد العامة فيجب تأويله ليوافقها، ومذهب يرى أن كل خبر هو قاعدة برأسه، ولأجله تخصص القواعد العامة.

ولا يعنينا في هذه الدراسة الخوض في هذه المسألة التأصيلية النظرية -وقد بُحثت كثيرا-، وإنما الذي تتجه إليه الدراسة هو اختبار مدى تمسك الحنفية بهذه القاعدة، مخالفة الراوي غير الفقيه للقياس والقواعد، وذلك في مدونتهم الفقهية لا الأصولية، سواء بالتصريح بالعدول عن حديث بعينه لهذا السبب، أو بالتطبيق العملي بعدولهم عنه لهذا.

وفي سياق الراوي الصحابي غير الفقيه، فإننا بالعودة إلى أصول الحنفية نرى بأنهم يمثلون برواة معينين من الصحابة على ذلك، منهم أبو هريرة وأنس بن مالك وسلمان الفارسي وعمار بن ياسر وآخرون، ولا إشكال في هذا التمثيل فيما لو حررنا مصطلح الفقه عند الحنفية كما أسلفت، فهو الشهرة بالفتوى وقبول الصحابة عموما لفتاواه، والمذكورون في طبقة مختلفة عن ابن مسعود وابن عباس وعمر رضي الله عنهم أجمعين وقد بين ذلك بالأسماء ابن حزم كما سيأتي.

ولقد اخترتُ لهذه الدراسة مرويات أنس بن مالك في المدونة الحنفية، لأن أحاديث أبي هريرة قد أفردت بحقها دراسات كثيرة، فكفت ووفت المسألة من حيث الكلام عن فقهه، ومنزلته في علوم الحديث، وتبقى منزلته في المدونة الحنفية وهي تستحق دراسة موسعة نسأل الله أن ييسر لنا التفرغ لها. وأما مرويات أنس بن مالك رضي الله عنه، فلم تفرد بحقها دراسات كافية، ولعل مرد ذلك أن سهام الانتقاد أو الافتراء بحقه كانت أقل مما قيل في أبي هريرة، إلا أنه وفيما يتصل بدراستنا فإن الحنفية تتابعوا على ذكره في طبقة الرواة غير الفقهاء، وبأنه ممن يُترك حديثه بمخالفته القياس، وهنا نقطة الدراسة، فهل هكذا كان العمل في المذهب الحنفي، وهل جرى التطبيق في الفروع على هذا الأصل، أم أن المسألة فيها كلام آخر؟

ولمناقشة هذه المسائل واستيعابها، فقد تم تقسيم الدراسة إلى مبحثين وخاتمة:

فأما المبحث الأول، وهو الجزء التأصيلي من الدراسة: فأناقش فيه باختصار شديد شروط قبول الحديث في الأحكام الشرعية بين المحدثين والحنفية، وأحيل فيه إلى دراسات أخرى متخصصة

بذلك للتوسع، ومن ثم أوازن فيه رواية الصحابي غير الفقيه بين المحدثين وبين الحنفية، ثم أناقش معنى مخالفة القياس التي توجب العدول عن العمل بحديث الصحابي غير الفقيه عند الحنفية.

وأما المبحث الثاني، وهو الجزء التطبيقي من الدراسة: فأستقرئ فيه أحاديث أنس بن مالك في المدونة الحنفية عموما، وأتوقف عند المواطن التي عدلوا فيها عن العمل بحديثه، والمواطن التي عملوا فيها بحديثه، ثم أتوقف عندها بالتحليل في أسباب عدولهم عن حديثه، وهل لها علاقة بمسألة الفقيه وغير الفقيه من الصحابة أو هي مرتبطة بمرجحات أخرى لدى الحنفية، وكذلك أتوقف عند المواطن التي عملوا فيها بحديثه، وأناقش فيها هل تنطبق عليها إحدى أسباب العدول عن العمل بحديث أم لا، ثم أجمع نتائج الدراستين معا، لأصل إلى الحكم النهائي على منزلة مرويات أنس في المدونة الحنفية، وحكمٍ آخر في مدى انطباق المقدمات الأصولية على المسائل الفقهية الفرعية، وهو ما عرضته في النتائج والخاتمة.

وأثناء الدراسة التطبيقية سأعرض للموازنة بين الحنفية وبين المحدثين والفقهاء الآخرين في مدى اتفاقهم بالعمل بالحديث أو تركه، بحيث يظهر مدى تفرد الحنفية أو اشتراكهم مع غيرهم من العلماء في موقفهم منها، ليظهر التصور النهائي للمسألة وهو منزلة مرويات أنس عند الحنفية بالموازنة مع منزلتها عند المحدثين والفقهاء الآخرين.

المبحث الأول: قبول الرواية بين الحنفية والمحدثين، ومنزلة الراوي غير الفقيه منها

المطلب الأول: شروط قبول الرواية عند المحدثين وعند الحنفية

لابد أن أتوقف ولو بالإيجاز عند شروط قبول الحديث في الأحكام الشرعية بين المحدثين والحنفية، ورغم أن المحدثين هم فرسان هذا الميدان ورجاله، فإن الحنفية اختطُّوا لأنفسهم منهاجا يغاير المحدثين في نقاط معينة. فالمحدثون اشترطوا في الحديث الصحيح أن يكون متصل الإسناد، برواة كلهم ثقاة عدول ضابطون، وأن تخلو الرواية من الشذوذ والعلة. وقد قبل المحدثون في مجال العمل والأحكام الشرعية الحديث الحسن، وهو الذي خف ضبط بعض رجاله عن درجة الصحيح، وأطلقوا على كل من الحديث الصحيح والحسن اسم الحديث المقبول، ومقابله هو الحديث المردود الذي فقد أحد شروط الصحة بأن ترجح لدى الناقد انقطاعه وأرساله، أو وقوع الراوي في الوهم أو الكذب فيه، فلم يعملوا بتلك الأحاديث.

ومنهجهم في معرفة الانقطاعات والأوهام هو علوم التاريخ والوفيات، ومنهج الجمع والموازنة بين المرويات، فالباب إذا لم تجمع طرقه لم يُتبين خطؤه، وتحصل من ذلك إشكالية الحديث الآحاد أو الفرد الذي صلح ظاهر سنده، ولكن ما أمكنت معه الموازنة مع روايات أقرانه وشيوخه، فالعمل عند ذلك بالتدقيق في شروط الاتصال والضبط والعدالة بين الرواة، من خلال موازنة مجمل مروياتهم مع مرويات الثقات من الرواة للحصول على حكم إجمالي بحق الراوي يمكن تطبيقه على ما يتفرد فيه من مرويات.

والراوي إن نجح في الاختبارات المذكورة فإن روايته مقبولة لدى المحدثين، فلم يشترطوا صفات أخرى زائدة على ذلك من فقه واجتهاد وطول معاصرة وغير ذلك على ما استقرَّ عليه الاصطلاح عندهم وبتفاصيل معينة مذكورة في موسوعات المصطلح وعلم العلل.

وأما الحنفية فهم على هذه الأصول من غير منازع، ولكن خالفوا في مسألتين كبريين، الأولى أنهم قبلوا العمل بأحاديث فيها انقطاع في العصر الأول، وهو الحديث المرسل على الأعم، ولهم في ذلك أدلة نصية وعملية ومن واقع حال الرواية تستحق مزيدا من التعمق في دراستها، ويلحق بالمسألة تعريفاتهم الخاصة للمستور والمجهول من الرواة.

والثانية أنهم نصوا على قرائن معينة في العدول عن العمل بخبر الآحاد وترجيح أدلة أخرى عليه، ولم يوافقهم على ذلك جمهور المحدثين. من هذه المسائل عدولهم عن العمل بخبر الراوي إن خالف عملُه مرويَّه، أو إن خالف مرويه القرآن ولو العام من خطابه، أو خالف السنن العملية المشتهرة، أو كان داخلا تحت مسمى عموم البلوى، ومنها أيضا -ما هو مجال دراستنا هذه-، ما خالف فيه الراوي غير الفقيه القياس أو القواعد الكلية، فعدلوا في تلك الأحوال عن خبر الآحاد وتمسكوا بالدليل المقابل، وعللوا ذلك بأنه "انقطاع باطن" يلغي العمل بالحديث كالانقطاع الظاهر.[1]

---

[1] انظر للتوسع: موسوعات الاصطلاح الأصيلة ككتب الخطيب البغدادي، وابن الصلاح وشروح مقدمته، وابن رجب، وكتب الجصاص والسرخسي في أصول الحنفية. وانظر من الدراسات المعاصرة، نور الدين العتر، منهج النقد، (دمشق: دار الفكر)، ط٢. وعبد المجيد التركماني، دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، (دمشق: دار ابن كثير، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م)، ط١. وكيلاني خليفة، منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق، (القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠م)، ط١. وفي إعادة النظر في بعض هذه المصطلحات، يرجع إلى دراسة يونبول وما قيل انتقادها:
Juynboll, G.H.A. *(Re)appraisal of some technical terms in hadīth science*, Islamic Law and Society, 2001, Volume 8, Issue 3, pages 303 – 349.

ومقصودنا في هذه الدراسة تأصيل مسألة العدول عن رواية الراوي غير الفقيه عند الحنفية في أصولهم، ومن ثم الانتقال إلى فقههم التفصيلي ومسائلهم التطبيقية من خلال أنس بن مالك رضي الله عنه أنموذجا للدراسة لمعرفة مدى التوافق أو التباين بين ما جاء في كتب الأصول وكتب الفروع الحنفية.

المطلب الثاني: الصحابي غير الفقيه بين ابن أبان من الحنفية والمحدثين

أتوقف في هذا المبحث عند مسائل هي أشبه بالتمهيد النظري للدراسة التطبيقية الآتية، أناقش فيها النقاط الآتية، هل يصح عن الحنفية أصلًا القول بالتمييز بين رواية الراوي الفقيه وغير الفقيه، وما هو أقدم نص وصلنا في ذلك؟ وإن صح ذلك فما هي نصوصهم في التمثيل على ذلك من الصحابة؟ وأثناء عرض المسائل هذه أتوقف فيها عند رأي المحدثين.

أوَّل نص يصلنا عن الحنفية في مناقشة الموضوع، هو عن عيسى بن أبان الذي يعد أول من نظر في أصول الحنفية [١] ولكن كتبه لم تصلنا، ونقل أجزاء منها أبو بكر الجصاص، منها قوله: "ويُقبل من حديث أبي هريرة، ما لم يردَّه القياس، ولم يخالف نظائره من السُّنة المعروفة، إلا أن يكون شيءٌ من ذلك قَبِلَه الصحابة والتابعون، ولم يردُّوه. وقال: ولم ينزل حديث أبي هريرة منزلة حديث غيره من المعروفين بحمل الحديث والحفظ، لكثرة ما نَكَر الناس من حديثه، وشكِّهم في أشياءَ من روايته". [٢]

وأهم ما يلزم التوقف عنده في النص أمران، سببُ اختياره أبا هريرة، ومرادُه بالقياس الذي لأجله يعدل عن العمل بحديث الراوي.

فأما ذكر أبي هريرة عند عيسى بن أبان وعند أتباعه من الحنفية، فالمراد به كلّ راوٍ لم يُعرف بالفقه ولم يشتهر بالفتوى، ولم يوافقه على ذلك طائفة أخرى من الحنفية، يقول في ذلك البخاري: "واعلم أنَّ ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس، مذهب عيسى بن أبان،

---

[١] تأتي أهمية ابن أبان من كونه اجتهد في مناقشة آراء الإمام الشافعي في الرسالة خصوصا في خبر الآحاد، وذلك على أصول الحنفية، انظر للتوسع دراسة مرتضى بدر:

Bedir, Murteza, *An early response to shāfiʿī: īsā b. Abān on the prophetic report (khabar)*, Islamic law and society, 2002, volume 9, issue 3, pages 285 – 311.

[٢] أحمد بن علي الجصاص، الفصول في الأصول، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م)، ط٢، ج:٣، ص:١٢٧، ونقل عن إبراهيم النخعي عدَّة نقول، منها قوله: " كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدعون". وقوله: "كانوا لا يأخذون من حديث أبي هريرة إلا ما كان في ذكر الجنة والنار ".

واختاره أبو زيد الدبوسي وتابعه أكثر المتأخرين. فأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا: فليس فقهُ الراوي بشرطٍ لتقديم خبره على القياس، بل يقبل خبر كل عدل ضابط..." [١] فالمسألة جرى فيها الخلاف عند الحنفية.

وأما عن التمثيل للرواة الفقهاء ومن يليهم، فلدينا نص عن الجصاص يذكر فيه طبقات الصحابة على النحو الآتي: "الصحابة متفاضلون، وأفضلهم: الخلفاء الأربعة، بإجماع الأمة، وقد سوغوا مع ذلك الاجتهاد لمن دونهم معهم، ومخالفتهم، مثل: ابن عمر، وعبد الله بن عمرو، وأبي هريرة، وأنس". [٢] وأهمية هذا النص أنه صرح بإدخال أنس بن مالك في الطبقة الثانية.

ثم تتابعت كتب الحنفية ممن سلكت مسلك عيسى بن أبان في المسألة، أن تذكر أولئك الصحابة الكرام في هذه الطبقة. [٣]

ولهذا التمييز أصول في نصوص الإمام أبي حنيفة، فقد رُوي عنه ما قد يؤصل لذلك كقوله: "أقلد من كَانَ من الْقُضَاة من الصَّحَابَة كَأبي بكر وَعمر وَعُثْمَان وَعلي والعبادلة الثَّلَاثَة، وَلَا أستجيز خلافهم برأيي إِلَّا ثَلَاثَة نفر، أنس بن مَالك، وَأَبُو هُرَيْرَة، وَسمرَة بن جُنْدُب، فَقيل لَهُ فِي ذَلِك فَقَالَ أما أنس فاختلط فِي آخر عمره وَكَانَ يَستَفتي من علقمة [أي ابن قيس النخعي التابعي، والإمام أبو حنيفة لا يلتزم برأي التابعين، فقال:] وَأَنا لَا أقلّد علقمة. [٤]

---

[١] عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار، (دار الكتاب الإسلامي)، ج:٢، ص:٣٨٢.

[٢] البخاري، كشف الأسرار، ج:٣، ص:٣٣٥.

[٣] انظر للتوسع: أحمد بن محمد الشاشي، أصول الشاشي، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص:٢٧٥. وعلى بن محمد البزدوي، أصول البزدوي المطبوع مع كشف الأسرار، ج:٢، ص:٣٧٩. ومنصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م)، ط١، ج:١، ص:٣٥٨.
وهو ما نقله أحمد بن إدريس القرافي عن الحنفية في نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد، وعلي معوض، (مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٥م)، ط١، ج:٩، ص:٣٩٧٢. وكذلك نقله الله بدر الدين الزركشي، في البحر المحيط في أصول الفقه، (دار الكتبي، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م)، ط١، ج:٨، ص:٢٤٥.
ولمحمد زاهد الكوثري في تأنيب الخطيب، (مصر: دار التوفيق)، ط١، ص:١٥٨-١٥٩، كلام قاس في حفظ أنس بن مالك وكبر سنه وهرمه، ولمز في أحاديثه عن رضخ رأس يهودي بين حجرين وحديث شرب بول البعير وعقوبة العرنيين، لا أريد الوقوف عنده لخروجه عن سياق البحث، ولكن كان يمكن له أن يعبر عن موقفه بغير ذلك الأسلوب، الذي اضطر لأجله أن يخفف عبارته ويشرح مقصوده في كتابه الترحيب، المطبوع ملحقًا بالتأنيب، ص:٤١٤-٤١٥.

[٤] انظر: محمود بن أحمد ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، ط١، ج:٨، ص:٩.

وهذا التصنيف لطبقات الصحابة ليس موضعا للاختلاف بين الحنفية والمحدِّثين على العموم، لأن الناس كلهم -والصحابة كذلك-درجات في الحفظ والضبط والفهم والفقه. ولن أناقش هنا أصل عد أنس بن مالك في هذه الطبقة، بل سأتركه إلى ما بعد الدراسة التطبيقية، وعلى أي حال فإن ابن حزم صنَّف طبقات المفتين من الصحابة في ثلاث طبقات معلومة: مكثرين ومتوسطين ومقلين، وجعل أبا هريرة وأنسًا في الطبقة الثانية النازلة عن المكثرين، [1] ومراده كما يظهر كمي لا كيفي.

إلا أن الاختلاف بين الحنفية والمحدثين في أثر هذه القسمة في رواية الحديث. فذهب المحدثون إلى أنه لا أثر لهذه القسمة في قبول الرواية، إذ رواية جميع الصحابة صحيحة مقبولة تنهض بها الحجة بلا فرق. وواقع العمل في عصر الرواية يؤيد ذلك، بل ولدينا تصريحات عديدة عن المحدثين في ذلك منها ما جاء عن الإمام أحمد، إذ يقول ابنه صالح: "قلت لأبي: رواية أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا صحَّ مثل حديث سعيد وأبي سلمة، والرواية عن علقمة والأسود عن ابن مسعود، والرواية عن سالم عن ابن عمر، إذا رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال: "كُلٌّ ثِقة، وكلٌّ يقوم به الحجة إذا كان الإسناد صحيحًا". [2]

في حين فرَّق عيسى بن أبان بين روايات الفقهاء وغيرهم، وصرح بتقديم القياس على رواية غير الفقيه منهم. على أنه للقياس عند متقدمي الحنفية معنيان، فهو يطلق على القياس العام بمعنى الرأي والاجتهاد والقواعد الكلية في الشريعة، وعلى القياس الخاص الأصولي، المعلومة ضوابطه وأركانه في كتب الأصول، والذي له الأركان الأربعة المعلومة، وفارقهما الدقيق يتجلى في أن مستند القياس العام هو الأصول المعنوية للشريعة، أما مستند القياس الخاص فهو الدليل النصي الخاص.

وقد سبق لي في الدراسة المشار إليها سابقًا أن وجهت نص عيسى بن أبان إلى القياس العام والقواعد وهي قطعية عند الحنفية، لا القياس الظني إذ إنَّه لا شك في تأخر القياس الأصولي الظني عن الخبر عند الحنفية وغيرهم، ولا يصح نسبة هذا القول إلى عيسى بن أبان لأنه فهم منتقد بسياق كلام عيسى بن أبان نفسه.

---

[1] علي بن أحمد ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، ج:٥، ص:٩٢.

[2] أخرجه ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٢٧١هـ، ١٩٥٢م)، ط١، ج:١، ص: ٢٥.

إلا أنه في هذه الدراسة سنستعرض أحاديث أنس كاملة في المدونة الحنفية، باعتبار أنه قد جرى التوافق على عدِّه من طبقة غير المكثرين في الفتوى، ومن ثم سنعرض لحالات العمل بها أو العدول عنها، سواء للقياس العام أو الخاص أو لأسباب أخرى، لتكون نتائج الدراسة التطبيقية مرشدة لنا في الحكم على ما أصله عيسى بن أبان وتتابع عليه كثير من الحنفية في قاعدة الراوي غير الفقيه، هل طبقها الحنفية في فروعهم أم لا يكن لها أثر فيها.

المبحث الثاني: مرويات أنس بن مالك في المدونة الحنفية

بالنظر الأوَّلِيّ في مادة المدونة الحديثية[١] التي اعتمدها الحنفية، فإن هناك جمهرة من أحاديث أنس بن مالك التي عدلوا عن العمل بها، وطائفة أخرى تمسكوا بها مرجحين إياها على أحاديث أو أدلة أخرى، إلا أن الذي يلفت النظر، أنني لم أجد الحنفية -في واحدٍ من المصادر التي بين يدي-يصرِّحون في حديث من أحاديث أنس التي عدلوا عن العمل بها، بأن سبب العُدول هو فقه هذا الصَّحابيّ، إنما هي إشارات يذكرونها في مخالفة حديثه للقواعد أو أشياء أخرى كما سيأتي. فيذكرون أحاديثه التي عملوا بها، وكذلك أحاديثه التي عدلوا عن العمل بها واستدل بها غيرهم. وغالبا ما يتوقف متأخرو الحنفية عند تلك الأحاديث، فيبينون أسباب هذا العدول.

وقد بذلت جهدًا في هذه الدراسة بأن أستقرئ وأجمع هذه الأحاديث في المدونة الحنفية أولًا، ثم في كتب الشروح الحديثية التي ذكر فيها أصحابها أن الحنفية عملوا أو وعدلوا عن حديث من أحاديث أنس ثانيًا، ثم اجتهدتُ فيها محاولًا إيجاد الروابط التي تجمع بين حديث أنس وبين باقي الأحاديث والأدلة في كل مسألة بعينها، ثم استنبط بالتحليل أسباب عملهم بحديثه أو عدول عنه،

---

[١] أقصد بالمدونة الحديثية الحنفية: جميع المتون والشروح والحواشي، وكتب التخريج والترجيح، الحنفية التي اعتمدت ذكر الحديث والأدلة مع الأقوال الفقهية، وأهمهما: الآثار والموطأ لمحمد بن الحسن الشيباني، والمبسوط للسرخسي، وشرح معاني الآثار وشرح مشكل الآثار للطحاوي، وشرح مختصر الطحاوي للجصاص التجريد للقدوري، وبدائع الصنائع للكاساني، ونصب الراية للزيلعي، والبناية للعيني، وشرح فتح القدير لابن الهمام، واللباب في الجمع بين السنة والكتاب للمنبجي، وتبيين الحقائق للزيلعي، وكتب أخرى معروفة.

ويجدر هنا الإشارة إلى دراسة استفدت منها عن كتابي الآثار والموطأ للشبياني وأثرهما في المذهب الحنفي:

Sadeghi, Behnam, *The Authenticity of Two 2nd/8th Century Hanafi Legal Texts: the Kitāb al-āthār and al-Muwatta' of Muhammad b. al-Hasan al-Shaybāni*, Islamic Law and Society, 2010, Volume 17, Issue 3, pages 291 – 319.

فيتضح منهجهم في المسألة، وبعد إتمام ذلك يمكن لنا تقييم نص عيسى بن أبان، ومدى قدرته على تفسير منهج الحنفية من رواية الصَّحابيّ غير الفقيه.

ومنهج انتقاء الأحاديث والمسائل في هذه الدراسة، هو ما تعارضت فيه الأدلة، وكان حديثُ أنس فيها هو الحديث الوحيد أو الدليل الأهم فيها. وفيما يأتي أعرض نماذج عن هذه المسائل، مقسمةً على الأسباب:

المطلب الأول: مواطن العُدول عن حديث أنس بن مالك

بعد أن أتممت استقراء وتحليل أحاديث أنس رضي الله عنه المعُدول عنها في المدونة الحنفية، ثم قمت بتصنيف أحاديثه في أقسام تُظهر أسباب ذلك العُدول، ووجدتُ أن ما يتصل بالبحث منها أربعة أسباب، هي الآتية:

الأول: مخالفة القواعد الكلية والقياس العام

وأمثلته منها ما صرَّح به الحنفية أنفسهم بسبب العدول هذا، ومنها ما ذكره علماء آخرون في سياق الجواب عنهم والتأصيل لهم:

(١) عدلَ الحنفية عن العمل بحديث أَنَس رضِي الله عنْه في سلب القتيل، (مَنْ قَتَلَ كَافِرًا فَلَهُ سَلَبُهُ)،[١] لمخالفته القواعد، وفي ذلك يقول القدوري: "والجواب أن الحديث متروكٌ بالشرط والشرع على ما قدمناه بمخالفة قواعد التملك، فلم يَصِحّ التَعلُّقُ به.[٢]

(٢) وكذلك عدلوا عن العمل بحديثه في إيجاب القصاص حال القتل بالمثقل، وفيه أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجَرَيْنِ، فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُضَّ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ.[٣] وأجاب الصنعاني عنهم بأنَّ الحديث مخالِفٌ لقاعدة: "عدم جواز القصاص مع المُثْلة"، ووجَّهوا الحديثَ إلى

---

[١] أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في السلب يعطى القاتل، ج:٣، ص:٧١، رقم الحديث ٢٧١٨. وأحمد، المسند، ج:١٩، ص: ١٨٠، رقم الحديث ١٢١٣١.

[٢] القدوري، أحمد بن محمد، التجريد، (دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٦م)، ط٢، ج:٨، ص:٤١٢١.

[٣] مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإشخاص والخصومات، باب ما يذكر في الإشخاص والخصومة بين المسلم واليهود، ج:٣، ص:١٢١، رقم الحديث ٢٤١٣، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب ثبوت القصاص فِي القتل بالحجر وغيره من المحددات والمثقلات، ج:٣، ص:١٢٩٩، رقم الحديث ١٦٧٢.

أنه قد حَصَلَ فِي الرَّضِّ الْجُرْحُ، أَوْ بِأَنَّ الْيَهُودِيَّ كَانَ عَادَتُهُ قَتْلَ الصِّبْيَانِ، فَهُوَ مِنْ السَّاعِينَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا. [١]

وهذا في العموم منسجم مع قواعد الحنفية الذين يعدون هذه الأسس من القطعي الذي يرجح على الحديث الآحاد الظني، ولا تأثير فيه من جهة الراوي أبدًا.

الثاني: مخالفته حديثَ من هو أفقه منه

في هذه المسألة لم يصرح الحنفية بسبب العدول عن العمل بالحديث، وإن كانوا قد صرحوا في أصولهم بأن فقه الراوي من وسائل الترجيح في الآثار المتعارضة، ومن أمثلته:

(٣) لم يأخذ الحنفية بحديث أنَس رضِي الله عنْه، أنَّ النّبيّ صلى الله عليه وسلم ما زال يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا، لمخالفته حديث ابن مسعود، أنَّ النّبيّ ما قنت للفجر إلا شهرًا، [٢] وابن مسعود أفقه من أنس رضِي الله عنْهما، ووجهوا حديث أنَس إلى معنى التضَّرع والعبادة، واستدلوا على ذلك بأن أنسًا نفسه لم يقنت في صلاة الغداة لشهرين. [٣] وهذا سبب ثان من أسباب العدول عن العمل بالحديث بعد فقه راويه، وهو مخالفة عمل الراوي.

(٤) ولم يأخذوا بحديث أنَس رضِي الله عنْه في الجمع بين المغرب والعشاء في السفر، وحملوه على الجمع الصوري لمخالفته حديث عائشة «كَانَ رَسُولُ اللهِ فِي السَّفَرِ، يُؤَخِّرُ الظُّهْرَ وَيُقَدِّمُ الْعَصْرَ، وَيُؤَخِّرُ الْمَغْرِبَ وَيُقَدِّمُ الْعِشَاءَ»، [٤] وهي أفقه منه.

---

[١] محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام، (دار الحديث)، ج:٢، ص:٣٤٣.

[٢] أخرج حديث أنس: أحمد، المسند، ج:٢٠، ص:٩٥، رقم الحديث ١٢٦٥٧، ولكن نقل الزيلعي تضعيفه في نصب الراية، ج:٢، ص:١٣٢.

وأخرج حديث ابن مسعود: أبو جعفر الطحاوي، شرح معاني الآثار، تحقيق محمد زهري النجار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ)، ط١، ج:١، ص:٢٤٦. وأصله في الصحيحين، بلفظ: "أن النبي قنت شهرًا بعد الركوع يدعو على حيٍّ من أحياء العرب، ثم ترك". أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة، ج:٥، ص:١٠٥، رقم الحديث ٣٨٦١، ومسلم في الصحيح، كتاب المساجد، باب استحباب القنوت في جميع الصلاة، إذا نزلت بالمسلمين نازلة، ج:١، ص:٤٦٨، رقم الحديث ٦٧٧.

[٣] محمود بن أحمد العيني، البناية شرح الهداية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م)، ط١، ج:٢، ص:٤٩٦-٤٩٩.

[٤] أخرج الحديثين: الطحاوي، شرح معاني الآثار، ج:١، ص:١٦٢-١٦٦.

(٥) ولم يأخذوا بحديث أَنَس رضِي الله عنْه في أنَّ بعضًا من فخِذ النّبيّ صلى الله عليه وسلم كان مكشوفًا، لمخالفته حديث علي وابن عباس وغيرهما في أن الفخذ عورة، [١] ولمخالفته كذلك القياس الذي صرّحوا به بقولهم: "وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ فِي الْمَرْأَةِ [أي المَحرَم] كَانَ فِي الرَّجُلِ أَيْضًا كَذَلِكَ". [٢]

ولعلَّه يظهر من هذه الأمثلة أن فقه الراوي هو من المرجحات التي اعتمدها الحنفية وسار عليها بعض المحدثين القريبين من أهل الرأي وبعض المتأخرين منهم، [٣] عند تعارض الأخبار في دلالاتها على الأحكام، إلا أنه وبموازنة هذه الأحاديث مع الأحاديث التي ستأتي في المطلب الثاني، وفيه الأخذ بحديث أَنَس رضِي الله عنْه في مقابل صحابة أفقه منه، نخلص إلى نتيجة بأنَّ الترجيح بفقه الراوي لم يكن

وأخرج حديث أنس: البخاري، صحيح البخاري، أبواب تقصير الصلاة، باب هل يؤذن أو يقيم إذا جمع بين المغرب والعشاء، ج:٢، ص:٤٦، رقم الحديث ١١١٠-١١١١-١١١٢، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز الجمع بين الصلاتين فِي السفر، ج:١، ص:٤٨٩، رقم الحديث ٧٠٤.

وأخرج حديث عائشة أحمد، المسند، ج:٤١، ص:٤٨٨، رقم الحديث ٢٥٠٣٩. والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب صلاة المسافر، باب من ترك القصر في السفر غير رغبة عن السنة، ج:٣، ص:٢٠٣، رقم الحديث ٥٤٢٤.

[١] أخرج حديث أنس: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب ما يذكر في الفخذ، ج:١، ص:٨٣، رقم الحديث ٣٧١. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب فضيلة إعتاقه أمته ثُمَّ يتزوجها، ج:٢، ص:١٠٤٣، رقم الحديث ١٣٦٥. ومواضع أخرى.

وأخرج حديث ابن عباس: الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الأدب عن رسول الله، باب ما جاء أن الفخذ عورة، ج:٥، ص:١١١، رقم الحديث ٢٧٩٦.

وأخرج حديث علي: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب في ستر الميت عند غسله، ج:٣، ص:١٩٦، رقم الحديث ٣١٤٠. وابن ماجه، سنن ابن ماجه، أبواب الجنائز، باب ما جاء فِي غسل الميت، ج:١، ص:٤٦٨، رقم الحديث ١٤٦٠.

[٢] أحمد أبو جعفر الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرنؤوط، (مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م)، ط١، ج:٤، ص:٤٠٨.

[٣] منهم وكيع والأعمش، ومن الأصوليين والمتأخرين الرازي والآمدي والقرافي وابن تيمية والسيوطي والشوكاني وآخرون. انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٢٧١هـ، ١٩٥٢م)، ط١، ج:٢، ص:٢٥. والزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، (الرياض: أضواء السلف،١٤١٩هـ، ١٩٩٨م)، ط١، ص:٤٣. وابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (دار الكتاب العربي)، ص:٣٠٧. ومحمد بن موسى الحازمي، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٩هـ)، ط٢، ص:٧٥. وعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي، (دار طيبة)، ج:٢، ص:١٩٨. ومحمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، تحقق حمد عزو عناية، (دار الكتاب العربي، ١٩٩٩م)، ط١، ج:٢، ص:٢٦٥.

قاعدةً مطردة عند الحنفية، بل كانت إحدى القرائن النسبية التي قد تستخدم في مواضع معينة، وقد يُعدَل عنها إلى غيرها في مواضع أخرى.

الثالث: مخالفته ظاهر القرآن وعمومه والإجماع

(٦) لم يأخذ أبو حنيفة وآخرون بحديث أنس: (لَيْسَ فِي الْخُضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ)، [١] لمخالفته ظاهر القرآن في إيجاب الزكاة على عموم المزروعات في قوله تعالى {وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} [الأنعام: ١٤١]، والتي أصبحت أصلًا في زكاة الزروع. ولكن الصاحبين لم يعدّا ذلك من المخالفة، فقبلا الحديث وعملا به على أنه مخصص لظاهر الكتاب. [٢] وهذا الحديث مع تاليه يوكِّد معنى نسبية القرائن الذي أوضحته.

(٧) لم يأخذ أبو حنيفة بحديث أنَس رضِي الله عنه في جواز أكل لحم الفرس: " أَكَلْنَا لَحْمَ فَرَسٍ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ"، لمخالفته القرآن في قوله {وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً} [النحل: ٨]، وقال: قد مَنَّ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ بِمَا جَعَلَ لَهُمْ مِنْ مَنْفَعَةِ الرُّكُوبِ وَالزِّينَةِ فِي الْخَيْلِ، وَلَوْ كَانَ مَأْكُولًا لَكَانَ الْأَوْلَى بَيَانَ مَنْفَعَةِ الْأَكْلِ. ولم يجد الشافعي والصاحبان في ذلك مخالفة، وعملوا بالحديث. [٣]

(٨) ترك الحنفية رأي أنَس رضِي الله عنه في "أَنَّهُ جَوَّزَ الْهِبَةَ فِي الْمُشَاعِ"، وبيَّنوا أن السبب في ذلك مخالفته إجماع الخلفاء الراشدين. [٤] ومخالفة ظاهر القرآن والإجماع هو من جنس مخالفة القواعد، فلا يخصص الحنفية ظاهر القرآن بأخبار الآحاد بل يعدلون عن العمل بها.

الرابع: صوارف متعلقة بالمتن توجب العدول عن العمل به

أولًا: الاختصار وعدم إيراد سياق الحديث

---

[١] أخرجه الترمذي في سنن الترمذي، أبواب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الخضراوات، ج:٣، ص:٢١، رقم الحديث ٦٣٨، وعبد الرزاق والبزار والطبراني.

[٢] انظر القدوري، التجريد، ج:٣، ص:١٢٨١.

[٣] لم أجد حديث أنس في غير كتب الحنفية ولعله تحريف من حديث أسماء بنت أبي بكر، انظر: محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي، (بيروت: دار المعرفة)، ج:١١، ص:٢٣٣. علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م)، ط٢، ج:٥، ص:٣٨.

[٤] السرخسي، المبسوط، ج:١٢، ص:٦٤.

(٩) لم يأخذ الحنفية بحديث أنَس رضِي الله عنْه في جوازِ انعِقاد صلاة المقتدي عند عدم طهارة الإمام، أي بحديث "أَنَّ النَّبِيَّ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَكَبَّرَ وَكَبَّرْنَا مَعَهُ، ثُمَّ أَشَارَ إِلَى الْقَوْمِ أَنْ اُمْكُثُوا كَمَا أَنْتُمْ، فَلَمْ نَزَلْ قِيَامًا حَتَّى أَتَى رَسُولُ اللَّهِ قَدْ اغْتَسَلَ وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ مَاءً فَصَلَّى بِهِمْ". فلَوْ لَمْ تَكُنْ صَلَاتُهُمْ مُنْعَقِدَةً، لَمْ يُكَلِّفْهُمْ اسْتِدَامَةَ الْقِيَامِ، وأجابوا بأن الرواية ليست كذلك بل هي كما قال محمد بن سيرين، من أنَّ النبي "أَوْمَأَ إِلَيْهِمْ أَنْ اُقْعُدُوا وَلَوْ انْعَقَدَتْ صَلَاتُهُمْ لَمْ يَأْمُرْهُمْ بِذَلِكَ"، [1] فهذا يعني أن الراوي اختصر الحديث اختِصارًا أثَّر في استنباط الحُكم منها.

(١٠) ولم يأخذوا بحديثه: "أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ"، وعدلوا عنه إلى حديث آخر لأنَس رضِي الله عنْه، وفيه قوله: "مَرَّ بِنَا أَبُو طَيْبَةَ فِي بَعْضِ أَيَّامِ رَمَضَانَ فَقُلْنَا مِنْ أَيْنَ جِئْت فَقَالَ: حَجَمْت رَسُولَ اللَّهِ"، وسبب ترجيحهم الرواية الثانية مجيء سياق الرواية الأولى على غير ظاهر حديث أنس، فقالوا: "وَتَأْوِيلُ الْحَدِيثِ الَّذِي رُوِيَ: أَنَّ النَّبِيَّ مَرَّ بِهِمَا وَهُمَا يَغْتَابَانِ آخَرَ، فَقَالَ: أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ. أَيْ أَذْهَبَتْ ثَوَابَ صَوْمِهِمَا الْغَيْبَةُ. [2]

ثانيًا: خصوصية الو اقعة

---

[1] أخرج حديث أنس: البيهقي، السنن الكبير كتاب الصلاة، باب إمامة الجنب، ج:٢، ص:٣٩٩، رقم الحديث ٤٠٧١. والطبراني، المعجم الأوسط، ج:٤، ص:١٩٢، رقم الحديث ٣٩٤٧. والدارقطني، سنن الدارقطني، ج:٢، ص:١٨٣، رقم الحديث ١٣٦٢. والطحاوي، شرح مشكل الآثار، ج:٢، ص:٨٨، رقم الحديث ٦٢٤.

وله شواهد من حديث أبي بكرة الثقفي، وعطاء بن يسار الهلالي، وأبي هريرة، وعلي بن أبي طالب. أخرجها العيني، العناية، ج:١، ص:٣٧٤.

[2] أخرج حديث أنس الأول: الطبراني، المعجم الأوسط، ج:٨، ص:٣٨، رقم الحديث ٧٨٩٠. والدارقطني، سنن الدارقطني، ج:٣، ص:١٥٠-١٥١، رقم الحديث ٢٢٦٤، ٢٢٦٥، ٢٢٦٦، ٢٢٦٧.

وأخرج حديث أنس الثاني: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب المحرم يحتجم، ج:٢، ص:١٦٨، رقم الحديث ١٨٣٧. والنسائي سنن النسائي، كتاب مناسك الحج، باب حجامة المحرم على ظهر القدم، ج:٥، ص:١٩٤، رقم الحديث ٢٨٤٩/١. وأحمد، المسند، ج:٢٠، ص:٢٤٠، رقم الحديث ١٢٨٧٩، وج:٢١، ص٤٢٢، رقم الحديث ١٤٠٢٤. وانظر جواب الحنفية في موسوعة السرخسي، المبسوط، ج:٣، ص:٥٧، والزيلعي، نصب الراية، ج:٢، ص:٤٧٩. علمًا أن في المسألة أدلَّة أخرى.

(١١) وكذلك لم يأخذوا بحديثه في شرب أبوال الإبل، [١] لقرينتين، الأولى: مجيء حمل الرواية لو صَحَّت على أنَّها واقعةٌ خاصَّةٌ، فقالوا: "ولو ثبت فهو محمول على أن رسول الله عرف من طريق الوحي أن شفاءهم فيه"، [٢] والثانية: رواية "الأمر بشرب الألبان" دون الأبوال. [٣]

(١٢) ومنه أيضًا، حديثه أن النبي قال يوم حنين: (من قتَل كافِرًا فله سَلبُه)، قال القدوري: "والجواب: أن قوله من قتل قتيلا فله سلبه: الشرط، والشرع على ما قدمناه فلم يصح التعلق به، لأن النبي قال ذلك يوم حنين وقد تفرق المسلمون عنه والظاهر من هذه الحال تحريض المسلمين وتنفيلهم ليقدموا على القتال"[٤]. أي أنه شرط متعلق بيوم حنين، أما الأدلة الأخرى فهي متعلقة بسائر الأحوال.

ثالثًا: نسخ الحكم

(١٣) ولم يأخذوا بحديثه في سنية ركعتين قبل المغرب، لظنّهم أنه لم يعلم بالناسخ الذي صرَّح به سعيدُ بن المسيّب: "لمْ أُدْرِكْ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ يُصَلِّيهِمَا غَيْرَ سَعْدِ بْنِ مَالِكٍ"، وأضاف عليه الطحاوي: "يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ هَؤُلَاءِ لَمْ يَعْلَمُوا بِالنَّسْخِ الَّذِي عَلِمَهُ بُرَيْدَةُ، فَثَبَتُوا عَلَى مَا كَانُوا عَلِمُوهُ مِنَ الْمَنْسُوخِ، وَكَانَ مَنْ عَلِمَ شَيْئًا سِوَاهُمْ فِي ذَلِكَ أَوْلَى بِمَا عَلِمَهُ فِيهِ مِمَّنْ قَصَّرَ عَنْهُ".[٥] وهذه المسائل تعرف من خلال الأحاديث والأخبار الأخرى التي ترجح وقوع وهم في الرواية الأولى، والفقه أيضًا قرينة مهمة على ذلك.

رابعًا: معارضة حديث صاحب الو اقعة

---

[١] أخرج حديث أنس: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها، ج:١، ص:٥٦، رقم الحديث ٢٣٣. ومسلم صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين، ج:٣، ص:١٢٩٦، رقم الحديث ١٦٧١.

[٢] ابن مازة، المحيط البرهاني، ج:١، ص:١٨٧.

[٣] أخرجها البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها، ج:١، ٢: ٥٦، رقم الحديث ٢٣٤.

[٤] القدوري، التجريد، ج:٨، ص:٤١٢١. وقد سبق تخريج الحديث.

[٥] أخرج حديث أنس: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب الصلاة إلى الأسطوانة، ج:١، ص:١٠٦، رقم الحديث ٥٠٣. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب ركعتين قبل صلاة المغرب، ج:١، ص:٥٧٣، رقم الحديث ٨٣٧، ومواضع أخرى. وانظر: شرح مشكل الآثار للطحاوي، ١٤/١١٩-١٢٢.

(١٤) ولم يأخذوا بحديث أَنَس رضِي الله عنْه أَنَّ بِلَالًا أُمِرَ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ وَيُوتِرَ الْإِقَامَةَ، لمعارضته حَدِيث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ رضِي الله عنه أَنَّ النَّازِلَ مِنْ السَّمَاءِ أَتَى بِالْأَذَانِ وَمَكَثَ هُنَيْهَةً، ثُمَّ قَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُ زَادَ فِي آخِرِهِ مَرَّتَيْنِ (قَدْ قَامَتْ الصَّلَاةُ).[١] وعبد الله هو من رأى الرؤيا فرجحوا روايته على رواية أنس.

الخامس: صوارف متعلقة برجال الإسناد بعد أنس بن مالك رضِي الله عنْه

ولا تعلق في هذه المسألة بفقه أنس رضي الله عنه، فالمقصد من ذكر المثالين توضيح أن الحنفية عدلوا عن أحاديث لأنس لضعف في إسنادها فحسب.

(١٥) ومنه مسألة قضاء صلاة العيد في اليوم الثاني من شوال لعذرٍ كأن يقع خطأ في رؤية الهلال، وفيه "فَأَمَرَ رَسُولُ اللهِ النَّاسَ بِالْفِطْرِ، فَأَفْطَرُوا تِلْكَ السَّاعَةَ، وَخَرَجَ بِهِمْ مِنَ الْغَدِ، فَصَلَّى بِهِمْ صَلَاةَ الْعِيدِ".[٢] ومردُّ الترك أن الحنفية رجحوا وقوع الوهم في هذه الرواية عن أنس نفسه، إذ إن الرواة الثقات رووه عنه ولم يَذْكُرُوا فِيهِ أَنَّهُ صَلَّى بِهِمْ مِنَ الْغَدِ، فعدل الحنفية عن العمل بالحديث لضعفٍ في إسناده، وعمل أبو يوسف بالحديث، وعدَّه من قبيل زيادة الثقات،[٣] وهو من باب الاختلاف في الترجيح، والفتوى في هذا عند الحنفية على قول أبي حنفية.

(١٦) وكذلك في مسألة الرِّهَانِ عَلَى الْخَيْلِ، إذ جاء في حديث أَنَس رضِي الله عنْه أَنَّ النبي رَاهَنَ عَلَى فَرَسٍ لَهُ يُقَالُ لَهُ سُبْحَةُ،[٤] فلم يعمل به الحنفية وجوزوا السبق بدون الرهان،

---

[١] أخرج حديث أنس: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب بدء الأذان، ج:١، ص:١٢٤-١٢٥، رقم الحديث ٦٠٣، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة، ج:١، ص:٢٨٦، رقم الحديث ٣٧٨. ولم أجد حديث عبد الله عند غير الكاساني، في بدائع الصنائع، ج:١، ص:١٤٨.

[٢] أورده الحنفية، انظر الطحاوي، شرح معاني الآثار، ج:١، ص:٣٨٦.

والحديث أصله عن رجل من الصحابة، أخرجه أبو داود، سنن أبي داود كتاب الصوم، باب شهادة رجلين على رؤية هلال شوال، ج:٢، ص:٣٠١، رقم الحديث ٢٣٣٩. وأحمد، المسند، ج:٣١، ص:٤٧١، رقم الحديث ١٩١٢٦، وج٣٨، ص:٥١٩، رقم الحديث ٢٣٥٣٨. وله شاهد عن أنس عند الضياء المقدسي، الأحاديث المختارة ج:٧، ص:١٠٣، رقم الحديث ٢٥٢٠، ولكنه خال من موطن الاستشهاد، فلعل الطحاوي تفرد بهذا اللفظ عن أنس.

[٣] الطحاوي، شرح معاني الآثار، ج:١، ص:٣٨٦.

[٤] أخرجه أحمد، المسند، ج:٢٠، ص:٢٠٧، رقم الحديث ١٢٨٢٢، ج٢١، ص٣٦١، رقم الحديث ١٣٨٩٦. والبيهقي، السنن الكبير، كتاب السبق والرمي، باب ما جاء في الرهان على الخيل وما يجوز منه وما لا يجوز، ج:١٠، ص:٣٥، رقم الحديث ١٩٧٧٤. والدارقطني، سنن الدارقطني، ج:٥، ص: ٥٤٤، رقم الحديث ٤٨٢٤-٤٨٢٥. وابن أبي شيبة،

وذكر الطحاوي أنهم تركوا حديث أنس "لأن فيه من ليس بقوي في الرواية".[1]

فهذه مجمل وأهم الأحاديث التي عدل عنها الحنفية من مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، والتي عمل بها غيرهم، ويمكن أن يستخلص منها نتيجة جزئية تبيّن أنه لا خصوصية لأنس بن مالك فيها، بل لو كانت الأحاديث عن غيره من الصحابة، لما تغير مذهب الحنفية في المسألة، فمخالفة القواعد وعام القرآن وما سوى ذلك من صوارف، يستخدمها الحنفية في مناقشة أحاديث صحابة آخرين أيضا. إلا في مسألة مخالفة من هو أفقه منه، فظاهرها أنه لوزن مرويات أَنَس رضِي الله عنْه أثر في المسألة، على أن مسألة الترجيح بفقه الراوي هي من المسائل التي لم يتفرد بها الحنفية بل وافقهم عليها فقهاء ومحدثون آخرون.

ولكن سيأتينا في مطلب مواطن العمل بحديث أنس ما يعارض هذه النتيجة الجزئية، بما يوجب التأمل أكثر في منهج الحنفية في المسألة، ويحملنا على تأجيل عرض النتيجة الكلية إلى خاتمة المطلب الآتي.

المطلب الثاني: مواطن العمل بحديث أنس بن مالك رضي الله عنه رغم الاختلاف عليه

من الصَّعب الوصول الى حكم استدلَّ فيه فقهاء الحنفية بحديث أَنَس رضِي الله عنْه فحسب، لأن معظم المسائل لها دلائل كثيرة وأحاديث عن صحابة آخرين، ولهذا فإني اخترت من المسائل ما اشتهر فيها أن دليلها الأهم هو حديثُ أنس، وسأوردها تباعًا بحسب النسق الآتي.

أولًا: ترجيحهم العمل بحديث أَنَس رضِي الله عنْه فيما لا يعرف بالرأي

(١٧-٢٠) أخذ الحنفية بحديث أَنَس رضِي الله عنْه -بلا توقُّفٍ- فيما لا يعرف بالرأي، كتحديد أقل وأكثر مدة الحيض، فقال محمد: "بلغنَا عَن أنس بن مَالك رَضِي الله عَنهُ أَنه قَالَ الْحيض ثَلَاثَة أَيَّام وَأَرْبَعَة أَيَّام إِلَى عشرَة أَيَّام"،[2] وفي استمرار القصر في الصلاة حالة عدم معرفة مدة الإقامة،

المصنف، كتاب السير، باب السباق والرهان، ج:٦، ص:٥٢٨، رقم الحديث ٣٣٥٥٨. والطحاوي، شرح معاني الآثار، ج:٥، ص:١٥٨.

[1] الطحاوي، شرح معاني الآثار، ج:٥، ص:١٥٨.

[2] أخرجه عبد الرزاق، المصنف، كتاب الحيض، باب أجل الحيض، ج:١، ص:٢٩٩، رقم الحديث ١١٥٠. وابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الطلاق، ما قالوا في الحيض، ج:٤، ص:٢٠٠، رقم الحديث ١٩٢٩٩. والبيهقي، السنن الكبير، كتاب الحيض، باب أكثر الحيض، ج:١، ص:٤٧٨، رقم الحديث ١٥٤٣. وانظر: محمد بن الحسن الشيباني، الأصل،

وفيه "أَنَّهُ أَقَامَ بِنَيْسَابُورَ سَنَةً أَوْ سَنَتَيْنِ يَقْصُرُ الصَّلَاةَ"،[1] وفي أنَّه وقَّت "تَقْلِيمِ الْأَظْفَارِ وَقَصِّ الشَّارِبِ بأربعين يومًا"،[2] وفي أنَّ "الصاع ثمانية أرطال" عنده خلافًا لأبي يوسف.[3] فعدلوا فيها عن الأقيسة والإباحة المطلقة وغيرها من أدلة لأنها أحاديث متصلة بأمور تعبُّدية فوق الأقيسة ولا تخضع لها.

ثانيًا: ترجيحهم العمل بحديث أنَس رضِي الله عنْه مطلقا

(٢١-٢٣) وكذلك أخذ الحنفية بفتاوى أنس في مواطن كثيرة، واعتدوا بقوله في الإجماع، كما في مسألة جواز البناء في الصلاة،[4] ومسألة عدم الإفطار بالكحل،[5] وجواز نكاح المحرم،[6] ومسائل أخرى.

ثالثًا: ترجيحهم العمل بحديث أنَس رضِي الله عنْه فيما خالفه القياس

(٢٤) وكذلك أخذ أبو حنفية بحديث ابن سيرين، قال: خرجت مع أنس في سفينة عظيمة، قال: "فأمَّنَا فصلَّى بنا فيها جلوسًا ركعتين، ثم صلى بنا ركعتين أخراوَين"،[7] مقابل القياس، وأجاز الصلاة في السفينة قاعدًا مع القدرة على القيام، رغم مخالفته القياس الذي يرجح أن السفينة سطح مستوٍ كالأرض لا يجوز القعود فيها إلا عند العجز والمشقة، وكان هذا دليل الصاحبين في منع الصلاة كذلك،

تحقيق محمَّد بوينوكالن، (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م)، ط١، ج:١، ص:٣٣٣. والعيني، البناية شرح الهداية، ج:١، ص:٦٢٩.

[1] أخرجه ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الجمعة، من قال ليس على المسافر جمعة، ج:١، ص:٤٤٢، رقم الحديث ٥١٠٠. والطبراني، المعجم الكبير، ج:١، ص:٢٤٣، رقم الحديث ٦٨٢. وانظر: الصنعاني، سبل السلام، ج:١، ص:٣٩١.

[2] محمد أمين بن عمر ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م)، ط٢، ج:٦، ص:٤٠٧.

[3] القدروري، التجريد، ج:٣، ص:١٤٣١. وعبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني، (مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م)، ج:١، ص:١٦٣.

[4] الكاساني، بدائع الصنائع، ج:١، ص:٢٢٠.

[5] العيني، البناية شرح الهداية، ج:٤، ص:٤١.

[6] الطحاوي، شرح معاني الآثار، ج:٢، ص:٢٧٣.

[7] أخرجه ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب صلاة التطوع، باب من قال: صَلِّ في السفينة جالسًا، ج:٤، ص:٤٣١، رقم الحديث ٦٥٦١.

والعدول عن العمل بحديث أنس.[1] بما يشير إلى النسبية واختلاف الأنظار في تقدير العمل بالخبر عند مخالفة القواعد والأقيسة.

رابعًا: ترجيحهم العمل بحديث أنَس رضِي الله عنْه فيما خالفته القواعد

(٢٥) وهذه من المسائل المهمة والتي فيها أخذ الحنفية بحديث أنَس رغم أنه ليس بفقيه عندهم من جهة، وأنَّ الحكم مخالف لقواعد استدلَّ بها الحنفية في العدول عن أحاديث أخرى، ألا وهو حديث إبطال الوضوء بالقهقهة، وفيه أن قوما ضحكوا في صلاتهم، "فأمر النبي مَنْ ضَحِكَ أَنْ يُعِيدَ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ"،[2] فإنَّ الحنفية يأخذون بحديث أنَس في المسألة كأهم دليل فيها، رغم ما أورده بعض محدِّثي الحنفية من شواهد -ضعيفة- للحديث عن جابر وأبي هريرة وأبي موسى، لأن مخالفة القواعد تكفي في ترك العمل بالحديث وإن كان الراوي فقيهًا، فكيف إن كانوا غير فقهاء؟ والمسألة قيل فيها إنها ليست من باب مخالفة القواعد وذُكِر فيها أجوبة كثيرة،[3] ولكنها تبقى موضع شك لأن جميع ما قاله أصوليو الحنفية في مسألة ترك الوضوء مما مست النار يصح في هذه المسألة.[4]

وعليه فيحسن أن يقال بأن هذا الحديث استثناء من قاعدة العدول عن العمل بالحديث عند مخالفته القواعد، وقد أشرت إلى مرجحات هذا الاستثناء عند الحنفية، أو أن يقال بأن هذه القاعدة هي حكم أغلبي لا كُلي، ويخضع للنَّظر والاجتهاد والموازنة بالأدلة الأخرى.

---

[1] السرخسي، المبسوط، ج:٢، ص:٢.

[2] أخرجه الدارقطني سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب أحاديث القهقهة فِي الصلاة وعللها، ج:١، ص:٢٩٩، رقم الحديث ٦٠٤.

[3] العيني، البناية شرح الهداية، ج:١، ص:٢٩٠. وذكر أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار النفائس، ١٤٠٤هـ)، ط٢، ص:٩٠، -وهو ممن ناقش المسألة على أنها في القياس الأصولي-أن جميع الأجوبة في الحديث متكلفة. وعدَّه عبد المجيد التركماني، دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، ص:٣٤٩: من قبيل مخالفة القياس الأصولي، ولا أراه يتجه لما ذكرته في توجيه حديث الوضوء مما مسته النار.

[4] انظر للتوسع: الجصاص، الفصول في الأصول، ج:٣، ص:١٢٨.

خامسًا: ترجيحهم العمل بحديث أنَس رضِي الله عنْه حالة معارضته أحاديث صحابة آخرين

وكان منهجهم في بعضٍ من أحاديث أنَس رضِي الله عنْه التي تعارض أحاديث غيره من الصحابة، أن يثبتوا التعارض بين هذه الأحاديث، سواء أتفرَّد أنَس رضِي الله عنْه بالحديث أم لا، ولا يَرَون للطرف الآخر -مهما كان-مزيةً على حديث أنس، ثم يكون الترجيح بقرائن أخرى مختلفة عن فقه الصحابي أو عدم شهرته بذلك.[١]

فلا خصوصية لكون الراوي أنسًا، ثم إنهم رجحوا حديث أنَس وقد يكون رواة الحديث الآخر أفقه أو أكثر عددا، والسبب في ذلك مرجحات أخرى اعتبروها في المسألة، ومن ذلك:

(٢٦) أنهم أخذوا في الاستسقاء بحديث أنَس الذي لا يذكر فيها صلاة وهو قوله "بأن النبي دعا في الاستقساء، ولم يذكر صلاة"،[٢] مقابل حديث ابن عباس، وفيه: أن النبي صلى ركعتين ثم خطب،[٣] رغم أنَّ ابن عباس أفقه منه.

(٢٧) وأخذوا بحديث أنَس رضِي الله عنْه في أفضلية الصوم في السفر، أنه سئل "عَنْ صَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ فِي السَّفَرِ فَقَالَ: الصَّوْمُ أَفْضَلُ"،[٤] مقابل أحاديث عن عائشة وابن مسعود وابن عباس

---

[١] أثبت الطحاوي التعارض بين أحاديث أنس وحديث صحابة آخرين كثر، بعضهم أفقه منه وبعضهم مثله، منهم عائشة وعلي وعمر بن أبي سلمة، ومعاوية، وابن عمر، وأم سلمة، وسعد، وأبي قتادة، وأبي هريرة، كما يظهر في الأمثلة.

[٢] أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب رفع اليدين في الخطبة، ج:٢، ص:١٢، رقم الحديث ٩٣٢، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة الاستسقاء، باب رفع اليدين بالدعاء في الاستسقاء، ج:٢، ص:٦١٢، رقم الحديث ٨٩٥.

[٣] أخرجه أبو داود، سنن أبي داود، جماع أبواب صلاة الاستسقاء وتفريعها، ج:١، ص:٣٠٢، رقم الحديث ١١٦٥. والترمذي سنن الترمذي، أبواب السفر، باب ما جاء في صلاة الاستسقاء، ج:٢، ص: ٤٤٥، رقم الحديث ٥٥٨. والنسائي سنن النسائي، كتاب الاستسقاء، باب خروج الإمام إلى المصلى للاستسقاء، ج:٣، ص:١٥٥، رقم الحديث ١٥٠٥. وابن ماجه سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة، والسنة فيها، باب ما جاء في صلاة الاستسقاء، ج:١، ص:٤٠٣، رقم الحديث ١٢٦٦. وأحمد، المسند، ج:٣، ص:٤٩٥، رقم الحديث ٢٠٦٧. وانظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق د.عصمت الله وآخرون، (دار البشائر الإسلامية ودار السراج، ٢٠١٠م)، ط١، ج:٢، ص:١٨٥-١٨٣.

[٤] أخرجه الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصيام، باب الصيام في السفر، رقم الحديث ٣٢٣٥.

وجابر وأبي سعيد الخدري تساوي بين الصوم والفطر، رغم أن مخالفيه هم أفقه وأكثر منه، ولعلَّ السبب أن جانب الاحتياط في حديثه أوضح.[1]

(٢٨) وأخذوا بحديث أنس وجابر رضِي الله عنْهما في "أَنَّ شُهَدَاءَ أُحُدٍ لَمْ يُغَسَّلُوا، وَدُفِنُوا بِدِمَائِهِمْ، وَلَمْ يُصَلَّ عَلَيْهِمْ"، [2] مقابل حديث ابن عباس وهو أفقه منهما، وفيه أنَّ النبيَّ يَوْمَ أُحُدٍ "أمر بِالْقَتْلَى، فَجَعَلَ يُصَلِّي عَلَيْهِم". [3]

(٢٩) وأخذوا بحديث أنَس رضِي الله عنْه في أفضلية القران في الحج، وفيه قوله "سَمِعْتُهُمْ يَصْرُخُونَ بِهِمَا جَمِيعًا، الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ"، [4] مقابل أحاديث عائشة وجابر وابن عباس وابن عمر في الإفراد والتمتع.[5]

---

[1] الطحاوي، شرح معاني الآثار، ج:٢، ص:٦٧-٧٠.

[2] أخرج حديث أنس: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب في الشهيد يغسل، ج:٣، ص:١٩٥، رقم الحديث ٣١٣٥. والترمذي، سنن الترمذي، أبواب الجنائز، باب ما جاء في قتلى أحد وذكر حمزة، ج:٣، ص:٣٢٦، رقم الحديث ١٠١٦. وأحمد، المسند، ج:١٩، ص:٤٧٧، رقم الحديث ١٢٤٩٤.

وأخرج حديث جابر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد، ج:٢، ص:٩١، رقم الحديث ١٣٤٣.

[3] أخرجه ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب المغازي، ما حفظ أبو بكر في أحد وما جاء فيها، ج:٧، ص:٣٧١، رقم الحديث ٣٦٧٨٦. والبيهقي، السنن الكبير، جماع أبواب الشهيد، باب من زعم أن النبي صلى على شهداء أحد، ج:٤، ص:١٩، رقم الحديث ٦٨٠٥. والدارقطني، ج:٥، ص:٢٠٧، رقم الحديث ٤٢٠٩. وانظر: الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ١٢/٤٣٣-٤٣٥.

[4] أخرجه البيهقي، السنن الكبير، كتاب الحج، باب من اختار القران، ج:٥، ص:١٤، رقم الحديث ٨٨٣٢.

[5] أخرج حديث عائشة: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب كيف كان بدء الحيض، ج:١، ص:٦٦، رقم الحديث ٢٩٤. وأخرج حديث جابر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب تقضي الحائض المناسك كلها، ج:٢، ص:١٥٩، رقم الحديث ١٦٥١. وأخرج حديث ابن عباس: أحمد، المسند، ج:٤، ص:١٦٦، رقم الحديث ٢٣٢٣. وأخرج حديث ابن عمر أحمد، المسند، ج:٨، ص: ٥١٣، رقم الحديث ٤٩١٥. وانظر: أبو بكر الزبيدي، الجوهرة النيرة، (المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ)، ط١، ج:١، ص:١٦٢.

(٣٠) وأخذوا بحديث أَنَس رضِي الله عنْه أَنَّ النَّبِيَّ وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ كَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ الْقِرَاءَةَ بِ{الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}، أي لا بالبسملة، وهو قول عائشة أيضًا، مقابل حديث ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة.[1]

ويلاحظ من خلال الأمثلة السابقة أن من الأحاديث من كان رواتها أكثر فقها من أنَس رضِي الله عنْه بحسب تقسيم الحنفية أنفسهم، ومع ذلك رجحوا حديثه لأدلة وقرائن أخرى، بما يشهد بأن ترجيح رواية الصَّحابيّ الفقيه على غير الفقيه ليست بقاعدة عادة تنطبق على جميع تطبيقات الحنفية، بل هي من أصناف القرائن التي يعمل بها أحيانا، ويعدل عنها لغيرها في أحيان أخرى، أي أنه لا يطَّرد إعمالها.

النتائج

- إن الحنفية تعاملوا في مدونتهم الفقهية الحدثية مع أحاديث أنَس رضِي الله عنْه كتعاملهم مع غيره من الصحابة، ولم يصرحوا في موضع بأنهم عدلوا عن حديثه لقلة فقهه، بل أقاموا التعارض بين أحاديثهم حال الخلاف، فرجحوا رواية الأفقه أحيانا، ورجحوا رواية أنس أحيانا أخرى.

- إن لمرويات أنس بن مالك رضِي الله عنْه منزلة مهمة في المدونة الحنفية، ولا يمكن زحزحتها بالسهولة التي يُشعِر بها قول بعضهم بتقديم رواية الأفقه، أو تقديم القياس والقواعد على خبره.

---

[1] أخرج هذه الأحاديث: الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله، ج:١، ص:٢٠٤-٢٠٢. وأصل حديث أنس أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب ما يقول بعد التكبير، ج:١، ص:١٤٩، رقم الحديث ٧٤٣. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب حجة من قال لا يجهر بالبسملة، ج:١، ص:٢٩٩، رقم الحديث ٣٩٩.

وأخرج حديث عائشة مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يجمع صفة الصلاة وما يفتتح به ويختم به، ج:١، ص:٣٥٧، رقم الحديث ٤٩٨.

وأخرج حديث أبي هريرة: الحاكم، المستدرك، كتاب الطهارة، ج:١، ص:٣٥٩، رقم الحديث ٨٥٦. والبيهقي السنن الكبير، جماع أبواب صفة الصلاة، باب افتتاح القراءة في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم، ج:٢، ص:٦٨، رقم الحديث ٢٣٩٥. وعبد الرزاق، المصنف، كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم، ج:٢، ص:٩٠، رقم الحديث ٢٦١١. وابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الصلاة، باب من كان يجهر بها، رقم الحديث ٤١٧٤.

وأخرج حديث ابن عباس: الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الصلاة، بَابُ مَنْ رَأَى الجَهْرَ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، ج:١، ص:٣٢٨، رقم الحديث ٢٤٥.

وأخرج حديث ابن عمر: ابن أبي شيبة، كتاب الصلاة، باب من كان يجهر بها، رقم الحديث ٤١٧٨. وعبد الرزاق، المصنف، كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم، ج:٢، ص:٩٠، رقم الحديث ٢٦٠٨.

- إن مخالفة الرواية لرواية الراوي الأفقه، أو مخالفتها القواعد، هي من قرائن الحنفية في العدول عن العمل بالحديث، إلا أنها قرائن نسبية لا تطَّرد في جميع الأمثلة، وتوارد القرائن على محل واحد، يجسر الفقيه على العدول عن العمل بالحديث، بأن يرجح وقوع وهمٍ معين فيه.

- تختلف الأنظار في معرفة القواعد، وتوظيفها في مناقشة متون الأحاديث، لأنها مسألة اجتهادية تتفاوت فيها الأفهام، ووجدنا الاختلاف بين الحنفية أنفسهم في هذا الباب، كخلاف الإمام مع الصاحبين أو أحدهما، في بعض المسائل، وخلاف الحنفية مع غيرهم في مسائل أخرى.

- لابد من مساءلة أصل فكرة تقديم القياس أو القواعد أو رواية الأفقه على غيره، فنجد في الفروع والتطبيق أن الأمر تحكمه قرائن وقواعد متنوعة، وليس الأمر بالبساطة التي تظهره تعميمات بعض الأصوليين.

- لابد من مساءلة افتراض أن أنسًا رضِي الله عنْه من غير الفقهاء وأنه من المتوسطين في الفتوى، فالمنهج الكمي هنا مختلف عن الكيفي، يؤيد هذا أن الحنفية أنفسهم أخذوا بأقواله فيما لا يعرف بالرأي، بل فيما خالفته الأقيسة والقواعد، ورجحوا أحاديث أخرى له على صحابة آخرين.

- الحنفية في التطبيق لا يختلفون عن أقوال المحدثين في هذا، وإنما موطن الاختلاف هو في مسائل أخرى كتقديم القواعد على الخبر الآحاد دون تخصيص راوٍ بعينه، وتقديم عام وظاهر القرآن على الآحاد وهي المسألة المشهورة أيضا، وغير ذلك.

- مسألة مخالفة الراوي غير الفقيه للقياس سواء أكان القياس الأصولي أم القياس العام والقواعد، لم تُعتبر في التطبيق، بما يرجح ما اختاره الكرخي من عدم اعتبار الحنفية لها، في مقابل ما ذكره عيسى بن أبان.

الدراسة الثالثة:

الخبر الآحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمَّد، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد، فإن هذه الدراسة لهي دراسة تأصيلية تغوص في كتب الحنفية لتكشف عن أصول واحدة من المسائل التي اختص بها مذهب الحنفية واعتُرض عليهم بها، فتوضحها وتؤصِّلها وتحرر قيودها وشروطها ومجالات تطبيقاتها.

تأتي أهمية هذا البحث من كونه يتعامل مع أصول مذهب الحنفية في مسألة حديثية مهمة هي رد حديث الآحاد بقرينة عموم البلوى، فيكشف عن أصول هذه المسألة، ومن قال بها من الحنفية، وضوابط العمل بها، وأثرها في علوم الحديث والأصول فيما بعد، بما يسهم بفهم المذهب الحنفي جيدا، ويقرب أصوله الحديثية إلى أهل الحديث، بحيث تزداد نقاط اجتماع مدرستي الرأي والحديث في مناهج الفكر الإسلامي.

للبحث عدة أهداف يرمي إلى الوصول إليها، وهي الآتية:

- تحرير مسألة عموم البلوى، وبيان سياقها الدقيق ومجال العمل بها عند الحنفية.
- تحرير نسبة هذه المسألة إلى مشايخ الحنفية المتقدمين ضمن القرون الأربعة الأولى.
- بيان موضع العمل بهذه المسألة وحدود توظيفها في الفقه.
- بيان القيود التي اشترطها الحنفية في إعمالهم لهذه المسألة.
- الموازنة بين رأي الحنفية في المسألة وبين آراء من انتقدهم فيها.
- بيان مدى العلاقة بين عموم البلوى وبين قواعد قبول الحديث ورده.

يعتمد البحث المنهج الاستقرائي أولا، ثم الاستنتاجي والتحليلي في استنطاق ما جمعه الباحث من نقول ومعلومات متصلة بالبحث، للوصول إلى القواعد والضوابط الكلية التي تحكم مسألة عموم البلوى عند الحنفية.

وفيما يتصل بالدراسات السابقة فإنه بين يدينا عدة دراسات ناقشت المسألة، منها دراسة لصلاح أبي الحاج، حكم حديث الآحاد فيما تعم به البلوى عند الحنفية وتطبيقاته في كتبهم، منشورة في مجلة المدونة.[1] ويغلب عليها وصف المسألة في مذهب الحنفية ككل، مع التمثيل الفقهي لها، دون خوض في تطور المصطلح التاريخي لها، أو في الكلام عن الآراء التفصيلية لمشايخ الحنفية في المسألة، أو في ربطها بعلوم الحديث، أو في بيان قيودها وضوابطها.

وكذلك لدينا دراسة لعبد الرحمن القرني، خبر الآحاد فيما تعم به البلوى، منشورة في موقع المسلمين،[2] وهي مهمة لولا أن الباحث اكتفى فيها بالنقول وجمع الأقوال والعنونة فأشغلته عن التحليل والتدرج التاريخي لظهور المسألة وتأثيرها في علوم الحديث.

ولا يخفى أن هناك بعض الدراسات التي ناقشت أصول الحديث عند الحنفية عموما كدراسة عبد المجيد التركماني دراسات في أصوله الحديث على منهج الحنفية.

وقد اقتضت أهداف البحث ومنهجه أن يكون تقسيم البحث على ثلاثة مباحث يسبقها مبحث تمهيدي أدرس فيه المنطلقات النظرية للبحث، وهي الآتية:

المبحث الأول: نظرية الحنفية في عموم البلوى، بناؤها والاستدلال لها.

المبحث الثاني: ضوابط القول بعموم البلوى، وأسباب العدول عن الحديث لأجله.

المبحث الثالث: التوظيف الفقهي العملي لعموم البلوى عند الحنفية وغيرهم.

وتضمن كل مبحث المطالب والفروع المناسبة، ثم ختمت البحث بالنتائج العلمية وبقائمة المصادر.

واللهَ نسأله التوفيق.

---

[1] أبو الحاج، صلاح، حكم حديث الآحاد فيما تعم به البلوى عند الحنفية وتطبيقاته في كتبهم، مجلة المدونة الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي بالهند، ٢٠١٠م، مجلد٣، عدد ٩-١٠، صفحات ١٠٧-١٣٠. [الدخول: ٢٠١٨/٨/٨م]

[2] http://almoslim.net/node/147129

مبحث تمهيدي: المنطلقات النظرية للبحث

أولا: التعريف بأهم مصطلحات البحث

قبل البدء بهذا البحث لا بدَّ من تعريف أهم مصطلحاته، وهي العموم، والبلوى، وعموم البلوى، والخبر الآحاد، والسنة المشهورة.

١. فأما العموم فهو من عمَّ يعُمُّ، وله ثلاثة معان، طال ومنه العميم من النبات الطويل، أو علا ومنه قولهم إن فيه لعُمِّية أي كِبرا وعلوا، أو كَثُر ومنه العامة خلاف الخاصة لكثرتهم،[١] وهو المعنى المقصود هنا.

٢. وأما البلوى فهي من بلا يبلو، وله معنيان: إخلاق الشيء، ومنه بلي الثوب. والاختبار كقوله "ونبلوكم بالشر والخير فتنة".[٢] ومن هذا المعنى يأتي معنى التكليف ووقائعه وحوادثه، ومنه يأتي معنى المشقة في التكليف.

٣. وعليه يصح أن يكون معنى عموم البلوى، الحوادث والتكاليف التي يكثر فيها المشقة، وهي التي تجلب التيسير عند الفقهاء. كذا يصح أن يكون معناها هو كثرة وقوع الحادثة، واشتهارها وانتشارها، أو أن كل أحد يحتاج إلى معرفته. فالمعنى الأول هو الشائع لدى الأصوليين، والثاني هو المقصود عند الحنفية منهم فحسب، وهو مرادنا في هذه الدراسة. وهناك عدة دراسات ناقشت المعنى الأول فحسب،[٣] ومنها ما جمع بين المعنيين في الدراسة،[٤] ومنها ما اختص بالمعنى المقصود عند الحنفية، كدراستي صلاح أبي الحاج وعبد الرحمن القرني اللتين أتينا لذكرهما في الدراسات السابقة.

---

[١] انظر "مادة عم" عند ابن فارس، مقاييس اللغة، ١٥/٤. وابن منظور، لسان العرب، ٣٢١/١٥.

[٢] انظر "مادة بلوى" عند ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢٩٢/١. "ومادة بلا" عند ابن منظور، لسان العرب، ٩٢/١٨.

[٣] انظر دراسة مسلم الدوسري: عموم البلوى دراسة نظرية تطبيقية، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.

[٤] انظر دراسة محمَّد بن عبد الكريم: خبر الواحد فيما تعم به البلوى وفيما يشترك فيه الإحساس به خلق كثير وتدعو الدواعي لنقله، رسالة ماجستير من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، في جامعة أم القرى، ١٩٩٦م. ودراسة مصعب محمود كوارع، عموم البلوى وأثرها على خبر الواحد، رسالة ماجستير من كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية بغزة، ٢٠١٠م.

٤. الخبر الآحاد، عرَّفه أبو الحسن البزدوي (ت:٤٨٢هـ، ١٠٨٩م)، بقوله كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدًا لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر،[١] وهو نفسه عند المحدثين لولا أنهم يجعلونه قسيم المتواتر فحسب.

٥. السنة المشهورة، وهي مصطلح إشكالي بين علماء أصول الفقه من الحنفية وبين علماء الحديث، فالحديث ينصرف إلى الرواية القولية عن النبي أو أصحابه في تمييز معروف عند أهل الحديث، أما السنة فهي العمل الموروث عن النبي وصحابته والقرون الأولى، فإن كان هذا العمل مما اشترك في نقله والعمل به معظم علماء العصر، وشاع بينهم واشتهر، سمي بالسنة المشتهرة عند الحنفية. فهي السنة العملية المتوارثة، و"مَا تَوَارَثَهُ النَّاسُ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا"، كما صرَّح السرخسي (ت:٤٨٣هـ، ١٠٩٠م).[٢]

وعليه يكون الخبر الآحاد إذا جاء في سياق عموم البلوى، أي في المسائل الشائعة المشتهرة التي يحتاج إليها كل مسلم، فإن هذا من المستغربات العُرفية، فالنبي إنما جاء مخبرا في ضروريات الدين للجماعات لا للأفراد، والصحابة بعده نقلوا هذه الأخبار التي تمس إليها الحاجة إلى الجميع لا إلى الأفراد، خصوصا ومع تفرق الصحابة في الأمصار، فإن الحاجة إلى تلك الأخبار الضرورية تزداد بحيث لا تغني رواية أحد الصحابة في إحدى المدن عن رواية غيره في مدينة أخرى.

فإذا ما جاءت رواية في موضوع تمس إليه الحاجة ويكثر دورانها على الأشخاص وفي الأزمان، عن راو واحد، فإن هذا إشارة على وهمه في تلك الرواية التي لم يأتنا عن غيره فيها قول أو حكم أو فتوى.

ثانيا: حدود المسألة، التفرد بين المحدثين والحنفية

سياق مسألة الخبر الآحاد فيما تعم به البلوى، هو سياق الحديث الفرد، وتفرد الثقات، فأما الحديث المتواتر أو السنن المشهورة التي عرفناها آنفا فهي خارجة عن حدود هذه المسألة، فهي مختصة بالحديث الآحاد، الذي تفرد به أحد رواته، والحديث الفرد هو من المسائل المهمة في علوم الحديث لأن التفرد أشبه بناقوس الخطر الذي يقرعه الناقدون عند تنبهم له، ليزدادوا تأملا ودراسة للرواية خشية وقوع الخطأ أو الوهم فيها، هذا مع حسن الظن بعدالة وضبط الراوي.

---

[١] البزدوي، علي بن محمَّد، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، أو أصول البزدوي، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، ص١٥٢.

[٢] السرخسي، المبسوط، ١٢٩/١.

وخلاصة موقف المحدثين من تفرد الثقات هو الآتي، للمحدثين ثلاثة اتجاهات في قبول الحديث الذي تفرد به ثقة،[1] الأول عدم القبول مطلقا، والثاني القبول مطلقا، والثالث القبول إن جاءت القرائن على تقوية الحديث، وهو القول الأرجح في المسألة عند محققي المحدثين، إذ إن المتقدمين من العلماء لم يرد عنهم قبول أفراد الثقات بإطلاق، بخلاف ما نقل عن متأخري المحدثين. فأما القرائن التي ترجح قبول تفرد الثقة أو رده، فهي كثيرة، منها: أن يكون من الصحابة، وأن يكون من كبار الحفاظ من طبقة التابعين أو تابعي التابعين، فأما تفرُّد الرواة من الطبقات النازلة بعد تابعي التابعين فلا تقبل عادة لضعف احتمال التفرد بعد كثرة الرواة والكتبة والحفاظ.

فهذا هو منهج المحدثين في المسألة، وأما الحنفية فلهم نظر آخر فيها، فإنهم يعملونها على جميع الرواة وجميع الطبقات من غير تمييز بين الصحابة والتابعين وتابعيهم، إذ إن الحاجة إلى أحكام الدين المتكررة حاجة دائمة، فهناك من الأخبار والأحكام المهمة والتي تمس إليها الحاجة توجب العادة اشتهارها وحصول العلم بها لدى الكافة، وكثرة الحاجة إليها في الأعصار والأمصار يستلزم تناقلها فيما بينهم ووصولها إلينا في أكثر من طريق، ويستلزم الشك بها إن جاءت من طريق واحدة.

ويستبعد القول بسكوت الصحابة عن نقل الرواية لصدورها عن بعضهم بسبب تفرقهم في الأمصار، فمسائل عموم البلوى هي من المسائل التي توجد الحاجة إليها في مصر والشام وأفريقية والحجاز وسائر بلاد المسلمين.

وأنتقل بعد بيان حدود المسألة إلى تأصيلها وتحريرها عند الحنفية في المباحث الآتية.

المبحث الأول: رأي الحنفية في عموم البلوى، بناؤها والاستدلال لها

بعد الكلام عن تعريف المسألة وملابساتها، ننتقل إلى عرض المسألة كما أراد لها الحنفية المتقدمون.

اتفق الأصوليون الحنفية والمتكلمون على نسبة هذه المسألة إلى الحنفية، وخرجوا عليها عددًا من المسائل، ولم يعترض في نسبتها إلى الحنفية أحد من الطرفين، فلم تكن المسألة مثار اختلاف في صحة نسبتها إلى الحنفية من جهة، كما لم تكن مثار اختلاف بين الحنفية أنفسهم في القول بها والتخريج عليها، فكان من الحنفية المؤصلين من ذكرها واستفاض في بيانها، ومنهم من ذكرها

[1] هذه الفقرة تلخيص لبحث الدكتور إبراهيم اللاحم الماتع بعنوان تفرد الثقة بالحديث بين المتقدمين والمتأخرين، المنشور في مجلة الحكمة العدد ٢٤، محرم ١٤٢٣هـ.

باختصار، ومنهم من لم يعرض لها أبدًا، ولم يوجد من أنكرها منهم، وكذلك الأمر في الحنفية المفرّعين، فمنهم من صرح باعتمادها في التفريع، ومنهم من لم يصرح، وإن كان الجميع قد اتفقوا على القول بنتائجها.

المطلب الأول: أقدم إيراد للفظ عند الحنفية المتقدمين

ورد لفظ "عموم البلوى" كثيرًا في كتب الحنفية كما عند غيرهم من الأصوليين، وأرادوا منها أمرين، الأول: اللغوي وهو الأقرب لمعنى الرخصة الآتية من انتشار البلاء وعموم المصائب والحاجة إلى التيسير والتخفيف، وقد عرَّفه السرخسي بقوله: وصف مؤثر في الحكم إلى جهة التخفيف.[1]

والثاني وهو المعنى الأصولي الحديثي لدى الحنفية الذي سبق بيانه، وقد ورد المعنيان معًا في كتب الحنفية وبأعداد متقارِبة،[2] ولعلَّ أول نص حنفي يأتي بهذا اللفظ هو ما نقله لنا الإمام السرخسي عن الإمام محمَّد بن الحسن الشيباني (ت:١٨٩هـ، ٨٠٤م) في شرحه للكسب -إذ لا يمكن الجزم بأن العبارة هي للإمام محمَّد، فالكتاب هو شرح السرخسي للكسب لمحمَّد-، أراد به المعنى اللغوي المرتبط بالبلاء والسوء، وجاء به في مقابل الناسخ من الأدلة التي يجب بيانها للناس لما فيها من منفعة، بخلاف المنسوخ وما يعم به البلوى فإنه لَيْسَ فِي رِوَايَته مَنْفَعَة للنَّاس وَرُبمَا يُؤَدِّي إِلَى الْفِتْنَة والتحرز عَن الْفِتْنَة أولى.[3] وإن لم تصح نسبة العبارة إليه يكون أقدم تصريح بالمصطلح يصلنا هو عن الجصاص (ت:٣٧٠هـ، ٩٨٠م)، كما سيأتي.

ولم أقع في المصادر التي بين يدي على تصريح صادر في ظاهر الرواية عن الإمام أبي حنيفة (ت:١٥٠هـ، ٧٦٧م) وصاحبيه في هذه المسألة إلا ما كان من نسبة بعض المتكلمين الرأي إلى أبي حنيفة بالذات، أو إلى عيسى بن أبان (ت:٢٢١هـ، ٨٣٦م) أو الكرخي (ت:٣٤٠هـ، ٩٥١م)، وكذلك لم أجده في الفروع الفقهية منصوصًا على أن العدول في أحاديث البلوى صدر عن أبي حنيفة بالنص، بما يعطي انطباعًا بأن المسألة إنما أُصلت في القرن الثالث الهجري، وخُرِّجت على أقوال الحنفية المتقدمين، وهذا شائع في المذهب.

---

[1] انظر: أصول السرخسي، ١٣٠/٢.

[2] ورد المصطلح في أصول السرخسي خمس مرات واحدة بالمعنى الاصولي، وأربعة بمعنى الرخصة.

[3] انظر: محمَّد بن الحسن، الكسب، ص٧٠، والنص مشعِرٌ بأنه للشارح السرخسي لا لمحمَّد: "ثمَّ إِنَّمَا يفترض بَيَان مافيه مَنْفَعَة للنَّاس وَهُوَ النَّاسِخ من الْآيَات الصَّحِيحَة الْمَشْهُورَة فَأَما الْمَنْسُوخ لايجب رِوَايَته وَكَذَا الشَّأْن فِيمَا يعم بِهِ الْبلوى".

ولكن حمل بعض متأخري الحنفية أقوالًا وأحكامًا وردت في ظاهر الرواية على عموم البلوى، ومنه مسألة صلاة الاستسقاء، التي اختار الإمام أبو حنفية فيها الدعاء وعدم سنيَّة الصلاة، ونقل عنه الإمام محمَّد قوله: "بلغنا عن عمر بن الخطاب أنه صعِد المنبر فدعا واستسقى، ولم يبلغنا في ذلك صلاة إلا حديثاً واحداً شاذاً لا يؤخذ به".[1]

فنقل ابن مازة (ت:٦١٦هـ، ١٢١٩م) العبارة، وذكر في تفسير الشذوذ فيها قولين، فقال: "اختلفت النقلة والرواة أنه لأي معنى سمي شاذًا، [١] منهم من قال: إنما سمي شاذًا؛ لأن عمر لم يُصلِّ في الاستسقاء، وعلي كذلك، ولو كانت بهذا سنّة مشهورة لما خفيت عليهما، ولا خير في سنّة خفيت على عمر وعلي رضي الله عنهما. [٢] ومنهم من قال: إنما سمي شاذًا؛ لأنه ورد ونقل في بلية عامة، والواحد إذا روى حديثًا في بلية عامة يعد ذلك شاذًا ومستنكرًا منه".[2] فالتفسير الأول وارد على معنى عدم الشهرة، والثاني خفاء تلك السنة عن كبار الصحابة، وهما معا يصبان في معنى عموم البلوى، فيكون تأصيلا جيدا للمسألة على ظاهر الرواية.

وكذلك فعل ابن الهمام (ت:٨٦١هـ، ١٤٥٧م) إذ إنه أورد المسألة بعبارته فقال: والحديث الوارد فيها "شَاذٌّ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى، وَهُوَ ظَاهِرُ جَوَابِ الرِّوَايَةِ".[3] ثم نقل النص السابق، أي أنه فسر الشذوذ على مخالفة عموم البلوى.

وسيأتي خبر أن النبي كَانَ يُصَلِّي وَهُوَ رَاكِبٌ، وأن أبا حنفية لَمْ يَرْفَعْ له رَأْسَهُ، في المبحث الثاني، وهو يؤخذ منه تأصيل عن أبي حنفية في المسألة مع خلافٍ سيرد فيها.

إلا أن الجصاص قد صرح في الفصول عن عيسى بن أبان أنه ذكر ذلك بقوله "إن خبر الآحاد يُرَدُّ لمعارضة السنة الثابتة إياه، أو أن يتعلق القرآن بخلافه فيما لا يحتمل المعاني، أو يكون من الأمور العامة فيجيء خبر خاص لا تعرفه العامة".[4] فهو الأرجح والأصح، وأما ما شاع في كتب متكلمي الأصوليين بنسبة المسألة إلى أبي الحسن الكرخي[5] فهي نسبة تحتاج إلى دليل من أقوال الحنفية

---

[1] محمَّد بن الحسن، الأصل، تحقيق الدكتور محمَّد بوينوكالن، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م، ١/ ٣٦٦.

[2] ابن مازه، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ١٣٩/٢.

[3] ابن الهمام، فتح القدير، ٩١/٢.

[4] الجصاص، الفصول في الأصول، ١١٣/٣.

[5] انظر: الغزالي، المستصفى، ٣٢١/١، والآمدي، الإحكام، ١٣٥/٢، وأبا الحسين البصري، المعتمد، ٦٦٠/٢.

أنفسهم، والذي بين يدينا هو نسبتها إلى عيسى بن أبان وهو متقدم على الكرخي، وقد نبه ابن الهمام على أن القول لعامة الحنفية لا يختص به الكرخي كما توهم بعضهم، كما حققه أمير بادشاه.[1]

المطلب الثاني: إيراد مسألة عموم البلوى في كتب متقدمي الحنفية

وأما عن أول نص يصلنا بالمعنى الاصطلاحي للمسألة فهو عن الإمام الجصاص الذي استفاض في ذكر المسألة وتوسع في الاستدلال لها في التأصيل، ثم في اعتمد عليها في التفريع والتخريج، في أهم كتبه الأصول وأحكام القرآن، بما يُعبِّر عن منهج الحنفية خير التعبير، ويغني عمَّا كُتب بعده كالدبوسي (ت:٤٣٠هـ، ١٠٣٩م) والبزدوي وغيرهما ممن أشار للمسألة مجرد إشارات سريعة من غير تفصيل كاف كالذي قام به الجصاص، فهذا سبب التركيز على هذا الإمام.[2]

أبو بكر أحمد بن علي الرَّازي الجصَّاص، تأصيل المسألة والتدليل عليها

للمسألة حضور خاص عند الإمام الجصاص، إذ أوردها في كتبه الأصولية والفقهية، فتوسع في التأصيل لها، ثم في التفريع عليها، ولعله أقدم نص صريح واسع في المسألة -خصوصا إن لم تصح نسبة أصول الشاشي (ت:٣٤٤هـ، ٩٥٦م) لصاحبه- وذلك في كتابه الفصول في الأصول، وفي شرح مختصر الطحاوي (ت:٣٢١هـ، ٩٣٣م) وفي أحكام القرآن، إلا أنه في أحكام القرآن أطال النفس في تأصيل المسألة والتمثيل عليها، وسأعتمد في تصوير المسألة عند متقدمي الحنفية على الجصاص مستفيدًا من إضافات غيره على المسألة، كما سيأتي:

أ- توصيف القول بعموم البلوى

أتى ذكر مسألة عموم البلوى في أحكام القرآن للجصاص[3] عندما أراد مناقشة حديث (صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ فَإِنْ حَالَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ مَنْظَرِهِ سَحَابٌ أَوْ قَتَرَةٌ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ) وذلك في سياق الشهادة على إثبات الأهلة حال صفاء السماء وإمكان الرؤية من الجمع الحاشد، فذكر أن الحنفية يشترطون الجمع في الشهادة في هذه الحال، ولا يقبلون شهادة المنفرد، ثم نقل قبول الشافعي

---

[1] ابن الهمام، التقرير والتحبير، ٢/٢٩٦، أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/١١٢.

[2] لا بدَّ من التنبيه إلى أن المسألة قد ورد تأصيلها في كتاب الأصول المنسوب للشاشي، (انظر ص٢٨٤ وما بعدها)، إلا أن الراجح عدم صحة نسبة الكتاب إليه. وانظر الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ١٩٦- ١٩٩. وأصول البزدوي، ص١٧٣.

[3] الجصاص، أحكام القرآن، ١/٢٥٠.

ومالك[1] إثبات الهلال عن عدلين، في إشارة إلى أنهم لا يشترطون العدد حال عموم البلوى، ثم عقَّب على قول الحنفية بأن ربط الشهادة بمسألة عموم البلوى، فقال: "وَلِذَلِكَ قَالَ أَصْحَابُنَا: مَا كَانَ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ بِالنَّاسِ حَاجَةٌ إِلَى مَعْرِفَتِهِ، فَسَبِيلُ ثُبُوتِهِ الِاسْتِفَاضَةُ وَالْخَبَرُ الْمُوجِبُ لِلْعِلْمِ، وَغَيْرُ جَائِزٍ إِثْبَاتُ مِثْلِهِ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ، نَحْوُ إِيجَابِ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ، وَمَسِّ الْمَرْأَةِ، وَالْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتْ النَّارُ، وَالْوُضُوءِ مَعَ عَدَمِ تَسْمِيَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ".[2]

وللجصاص أهمية أخرى في المسألة في كونه أقدم مصدر يتوسع في المسألة ويستدل عليها بالأدلة العقلية والنقلية، كما سيأتي.

ب- الأدلة العقلية والنقلية على القول بعموم البلوى

أولًا: الأدلة العقلية

ثم عرض لدليل الحنفية ببسط، فقال: "لَمَّا كَانَتْ الْبَلْوَى عَامَّةً مِنْ كَافَّةِ النَّاسِ بِهَذِهِ الْأُمُورِ وَنَظَائِرِهَا فَغَيْرُ جَائِزٍ أَنْ يَكُونَ فِيهِ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ طَرِيقِ التَّوْقِيفِ إِلَّا وَقَدْ بَلَّغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ وَوَقَفَ الْكَافَّةَ عَلَيْهِ، وَإِذَا عَرَفَتْهُ الْكَافَّةُ فَغَيْرُ جَائِزٍ عَلَيْهَا تَرْكُ النَّقْلِ وَالِاقْتِصَارُ عَلَى مَا يَنْقُلُهُ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ بَعْدَ الْوَاحِدِ، لِأَنَّهُمْ مَأْمُورُونَ بِنَقْلِهِ وَهُمْ الْحُجَّةُ عَلَى ذَلِكَ الْمَنْقُولِ إِلَيْهِمْ، وَغَيْرُ جَائِزٍ لَهَا تَضْيِيعُ مَوْضِعِ الْحُجَّةِ، فَعَلِمْنَا بِذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوْقِيفٌ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ وَنَظَائِرِهَا".[3] وهو بقوله هذا يظهر تماما بأنه قد تصور جميع الاحتمالات العقلية الممكنة للمسألة، ثم أجاب عليها ونفاها تباعًا، ومنطلقه في المسألة أمران:

١- حاجة الجميع إلى معرفة هذا الحكم، ووجوب سؤالهم أهل الذكر في هذه الأحكام الضرورية.

---

[1] سيأتي أن المالكية هم أقرب المذاهب إلى الحنفية في مسألة عموم البلوى، بالتصريح أو بالتطبيق، واقتضى هذا التوضيح أن الجصاص قد قرن بين الإمام الشافعي ومالك في المسألة بما قد يفهم بأن لهما الموقف نفسه من مسألة عموم البلوى، والأمر ليس كذلك.

[2] الجصاص، أحكام القرآن، ٢٥١/١-٢٥٢. وتوسع في مناقشة حديث مس الذكر في شرح مختصر الطحاوي، ٣٨٨/١، وكذلك أورد السرخسي الأمثلة كلها في الأصول، ٣٦٨/١.

[3] الجصاص، أحكام القرآن، ٢٥٢/١. ثم أعاد تأصيل المسألة عند مناقشته قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ}، الجصاص، أحكام القرآن، ١٠٦/٤. وتأصيلها عند السرخسي قريب منه أيضًا، انظر أصوله، ٣٦٨/١.

٢- ووجوب التبليغ على النبي صلى الله عليه وسلم أولًا، ثم على من سمع منه البلاغ، حتى ولو لم يُسأل عنه.

أي أن اجتماع هذين الشرطين أو الواجبين في حالٍ ما، يوجب تساؤل الناس عنه لحاجتهم إليه، ويوجب تبليغ العارف به للكافة حوله، وعندها يكون التفرد في نقل خبرٍ منها داخلًا فيما سماه الشاشي: بمخالفة الظاهر، وما سماه السرخسي وغيره بالشذوذ والغرابة،[1] وما سماه أبو إسحاق الشيرازي: بانفراد الواحِد بروايةِ ما يجِب على الكَّافَّةِ عِلمُه.[2] وهي أدق تسمية وأكثرها وضوحًا في التعبير عن منهج الحنفية من عموم البلوى.

ثانيًا: الأدلة النقلية من السنة وعمل الصحابة

وأما عن تأصيل عموم البلوى في النَّقل، فإن الجصاص يتوقف عند ذلك في الفصول في الأصول، بعد أن أصَّل له بالدليل العقلي، فيؤصل له من السنة فيقول: "ومما يدل على صحة هذا الاعتبار: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقتصر على خبر ذي اليدين في قوله: «أقصرت الصلاة أم نسيت حتى سأل أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما -، فقال لهما: أحقٌّ ما يقول ذو اليدين؟ فقالا: نعم»، لأنه يمتنع في العادة أن يختص هو بعلم ذلك من بين الجماعة.[3] فالمسألة من باب الممتنع أو المحال عادة عنده.

كذلك يؤصل له من فعل عمر بن الخطاب من الصحابة، فيقول: "وأما رد عمر لخبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان فإنَّ وجهه: أن ذلك مما بالناس إلى معرفته حاجة عامة، لعموم البلوى به فاستنكر وروده من طريق الآحاد، وهذا عندنا إحدى العلل التي يرد بها أخبار الآحاد على نحو ما ذكرنا في رؤية الهلال".[4]

---

[1] انظر أصول السرخسي، ٣٦٤/١، قال في وجوه الانقطاع الباطن التي تؤدي لردِّ الحديث: "أن يكون حديثًا شاذًا لم يشتهر فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته"، وفي، ٣٦٨/١، قال "وأما القسم الثالث، وهو الغريب فيما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به، فإنَّه زيفٌ"، وهو الموضع الوحيد بحسب استقرائي الذي وصف فيه مقابل البلوى بالغرابة. فإنه أكثر من وصفه بالشاذ في المبسوط في مواضع كثيرة، تجعل من اللازم التوقف عندها بالدراسة لبيان مفهوم الشذوذ عند متقدمي الحنفية، ومن هذه المواضع في المبسوط، ٦٢/١، ١٢٩/١، ١٩٢/١، ٢٥٠/١، ٧٧/٢، ١١٤/٣، ٢٥/٥، ٥٥/١٥، ١٨/٢٤، ١٤٣/٢٧.

[2] الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ٨٢/١.

[3] الجصاص، الفصول في الأصول ١١٥/٣.

[4] الجصاص، الفصول في الأصول، ١٠٧/٣.

ولئن اعتُرض على الحنفية في الحديث بأن استنكار عمر قد جبرته شهادة أبي سعيد وهو خبر آحاد لا يصل إلى الشهرة، فالجواب هو إنما كان جابر حديث أبي موسى هو الصحابة الذين كانوا في المجلس جميعًا، وهم دليل شهرة السنة تلك، وما كان خبر أبي سعيد سوى نقلًا لموافقة الصحابة أبا موسى فيما ذكر.

المبحث الثاني: ضوابط القول بعموم البلوى، وأسباب العدول عن الحديث لأجله

لا يفهم مما سبق أن الحنفية يأخذون بقاعدة عموم البلوى على إطلاقها، بل إن لهم فيها تدقيقا وحدودا وضوابط، بعضها مستمدٌ من صريح كلامهم في كتب الأصول، ومعظمها مستنبط من صنيعهم في كتب الفروع. وبعضها مما اتفقوا عليه، وأكثرها مما نص عليه بعضهم. فلا بدَّ من ذكرها والتنبيه عليها. كذا إنه قد ذُكر للمسألة أسباب ومقومات، يأتي تفصيلها تباعا.

المطلب الأول: حدود عموم البلوى عند الحنفية، وقيودها

من الجليِّ بأن حدود المسألة هي قيودها الأولية، فهي تتعامل مع الأحاديث الآحاد لا المتواترة، فيما تمس الحاجة إليه وتعم فيه البلوى، لا ما يقبل التخصيص، ويكتفي في التمييز بين الطرفين على الحس الفقهي العام، فما يتصل بأحوال الصلاة والصيام والعبادات اليومية، تعمُّ فيه البلوى بأكثر مما يتصل من قضايا لا تتكرر إلا في العمر مرة أو مرتين فلا تمس إليها حاجة الناس اليومية، كتقديم القران أو التمتع أو الإفراد في نية الحج، ومن هنا قَبِل العلماء أصلا الخلاف في نقل الأفضلية فيها. وعلى أي حال فإن الاختلاف في تقدير المسألة بأنها مما تعم بها البلوى أو لا هو خلاف ممكن، ولكن لم أجد مثالا تطبيقيا عليه، لوضوح الفكرة عند الفقهاء، والله أعلم. ومن خلال استقراء كلام الحنفية في مصادرهم الأساسية، يمكن الوصول إلى خمسة قيود تحكم مسألة عموم البلوى عندهم، بعضها متفق عليه، وبعضها جرى فيه بعض النقاش بين الحنفية كما سيأتي.

القيد الأول: المسألة مفترضة فيما صح سنده من أحاديث

فأما الحديث الضعيف فلا يُحتاج لرده إلى مسألة عموم البلوى، وهو قيدٌ ذكره القدوري، (ت:٤٢٨هـ، ١٠٣٧م)،[1] ونبَّه إليه الجصاص عندما ناقش أحاديث الوضوء من مس الذكر، فقال:

---

[1] القدوري، التجريد، ١/١٩٠.

"إنها كلها واهية ضعيفة لا يثبت بمثلها حكم لو وردت في الشيء الخاص الذي لا تعمُّ البلوى به، فكيف فيما سبيله أن يكون إثبات حكمه من جهة التواتر؟"[1]

وما كان يناقش الأحاديث الضعيفة بعموم البلوى إلا في حال أنها كانت مما يضعف عند غيره، ولكن لا يضعف عنده، كالمرسل، فيوضح سبب عدوله عن الدليل أنه كان لعموم البلوى لا للإرسال، فلا تقوم بذلك حجة عليه.[2]

القيد الثاني: المسألة مفترضة في الأحاديث الآحاد، التي لم تشتهر ولم يجر عليها العمل

بهذا يكون نطاق البحث في الحديث الآحاد الذي تفرد فيه الراوي بذكر حكمٍ من نوع ما يجب على الكافة معرفته، أما لو عرفته الكافة فإنه سيخرج من نطاق عموم البلوى. فالحديث المتواتر ظاهر في هذا إذ لا تفرد فيه أصلا، وكذلك الأحكام والسُّنن الفعلية المعروفة لدى فقهاء الصحابة والتابعين في الكوفة في زمان الاجتهاد، ولم تكن مستغربةً لديهم، فالمسألة متصوَّرة عند الحنفية بهذه الظروف والشروط، والغفلة عن أحدها يوقع في سوء الفهم عنهم.

فالمقصود إذن هو الحديث الذي وصل إلينا برواية الآحاد عن الآحاد حتى وصل إلى مداره كذلك، وليس المقصود بذلك كلّ حديث تفرَّد به الصحابي، فمن الأحاديث ما تفرد به صحابي ثم شاع عنه واشتهر وقام عليه العمل، فهذا دليل على أن الرواية قد وافقت العمل المتوارث، لا أن العمل ثبت بالرواية فقط.

ويشبه ذلك أن يعترض على الحديث بأن بعض الصحابة لم يعلم به، فهذا لا يخل باشتهاره، ويقبله الحنفية، وقد صرَّح بذلك القدوري فقال: "لا ننكر أن يخفى على الواحد ما تعم به البلوى، وإنما ننكر أن يخفى على الجماعة".[3]

وبذلك ناقش الجصاص مسألة أخذ الحنفية بحديث حمنة بن جحش في أقلِّ مدَّة الحيض،[4] واستخدم هذا القيد في جوابه على الاعتراض على الحنفية بقولهم بوجوب الوتر، وبوجوب المضمضة

---

[1] الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، ٣٩١/١.

[2] الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، ٣٩٢/١- ٣٩٩.

[3] قاله في سياق الجواب على اعتراض على الحنفية، بأنه قد خفي على ابن مسعود بعض المسائل، وعلى أبي بكر ميراث الجدة، وعلى عليٍّ ادخار لحم الأضاحي، وغير ذلك، فأجاب بالجواب في الأعلى. القدوري، التجريد، ٥٧٥/١.

[4] قال: "ورد النقل المستفيض: بأنها تدع الصلاة أيام أقرائها، وأقل ما يتناول ذلك ثلاثة، وأكثره عشرة، وعلى أن المتعارف منه ست، أو سبع، كما "قال لحمنة بنت جحش: تحيضي في علم الله ستا أو سبعا، كما تحيض النساء في

والاستنشاق في غسل الجنابة، وبوجوب تحريمة الصلاة، ونحوها، وأخذهم بالحديث الآحاد فيها مع عموم البلوى بها، فأجابوا بأنه قد اشتهر أن النبي قد فعلها، والاختلاف إنما كان في الوجوب لا في الوجود، فخرجت عن دائرة عموم البلوى التي يشترط فيها ألا يأتي دليل مشتهر، ثم اختار الحنفية الوجوب، واختار غيرهم الندب.[1]

وقد نصَّ على ذلك الجصاص عندما أجاب على احتمال أن يخص النبي بعضًا من أصحابه بإعلام ما عمت به البلوى، حتى يؤديه إلى الكافة، فأجاب بجوابين: الأول وفيه يقبل هذا الإيراد، بأنه إن استفاض الخبر عن الصحابي إلى الكافة فقد تحققت فيه الشهرة المطلوبة للعمل، ولا خلاف في هذا مع الاحتمال، وإلا فهو محل المسألة. والثاني وفيه يردَّ إمكان حدوثه بأن النبي مبعوث إلى الكافة، وحاجة العامي كحاجة غيره إلى الحكم، فلا بد من توقيف الجماعة على الحكم، وإلا فهو ليس من عموم البلوى أصلًا.[2]

ومن هنا يُستشكل أن طرفًا ليس بالقليل من اعتراضات المتكلمين على الحنفية في المسألة قد وقعت في هذا الخلل، عندما قالوا باحتمال تبليغ النبي لرجل واحد فحسب من الصحابة، وهذا يصح نظرًا فيما لا يتصل بحاجة الناس الدينية اليومية، ولكن لا يصح في المسألة التي قدمها الحنفية وهي المسائل التي تمس إليها الحاجة، فالاعتراض بذلك عليهم خارج عن تصور الحنفية للمسألة، وهذا خلل كامن في الاعتراض لا في الأصل.

وكذلك اعتراضهم بأن الحكم قد ينقله راوٍ أو صحابيٌّ واحدٌ ثم يشتهر عنه، ويسكت البقية عن التبليغ لتحقق الأداء بالأول، فهذا أيضًا خارج عن تصور الحنفية للمسألة، من جهة أن السنة

كل شهر" وهذا المعتاد منه قد ورد ثبوته وكونه حيضا بالنقل المتواتر، واتفقت الأمة: على أن مثله يكون حيضا، وكذلك الثلاثة، والعشرة، متفق على: أنها حيض، فما زاد على ذلك أو نقص فخارج عن العادة، فجائز ألا يرد النقل بنفيه أو إيجابه من جهة الاستفاضة". الجصاص، الفصول في الأصول ١١٦/٣.

[1] الجصاص، الفصول في الأصول ١١٦/٣. وكرر السرخسي الجواب نفسه في أصوله، ٣٦٨/١.

[2] انظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ١١٦/٣. ثم قال: ألا ترى: أنه لم يكن يختص بتعليم الصلاة والزكاة والصيام وغسل الجنابة - الخاصة دون الكافة. فكذلك سائر ما عمت فيه البلوى، ودعت الحاجة إليه، سبيله: أن يكون نقله من طريق التواتر والاستفاضة.

وقد مثَّل المعترض لهذا الإمكان بخفاء النسخ على ابن مسعود في أمر الركب، مع عموم الحاجة إليه، فمن الممكن خفاء إيجاب الوضوء من مس الذكر على بعض الصحابة. فأجاب الجصاص، بأن الخفي هنا أن حديث "استعينوا بالركب" جاء محتملا الترخيص والنسخ، وحمله ابن مسعود على الرخصة، واختار لنفسه الأشق. الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، ٣٩٩/١. وهذه المناقشات توضح مساحة الحرية في تناول الموضوع بين الفقهاء.

المشتهرة لا يشترط فيها تعدد الصحابة، ولو اشتهرت كما ذكر المتكلمون عند التابعين لوصل الحكم إلى شيوخ الحنفية ولعرفوه ولما أنكروه.

القيد الثالث: المسألة مفترضة بالراوي الذي ليس له مزية خاصة تؤهله لسماع هذا الحديث بنفسه

بحيث يكون واسطة التبليغ عن النبي إلى سائر المسلمين وذلك لقربه الشديد من النبي أو لحصول واقعة معينة بحضوره أو لأجله استدعت تعليقا من النبي عليها، كبعض الأحاديث التي تفردت بها بعض أزواج النبي كالسيدة عائشة وأم سلمة فيما يتصل بأحواله صلى الله عليه وسلم في بيته، أو تتصل بأحوال النساء الخاصة، إذ كان النبي يعتمد عليهنَّ في ذلك ولا يصرح بأحكام خاصة للنساء لما في ذلك من الحرج، والأمثلة على ذلك تترى، وقد قَبِلها الحنفية مع جمهور العلماء، وكذلك بعض أحاديث أنس بن مالك التي رواها لشدة قربه من النبي وخدمته له أثناء مكثه في المدينة.[١]

القيد الرابع: المسألة مختصة بالأحاديث التي يؤخذ منها أحكام الفرائض والمحرمات فقط

لا السنن والمستحبات، وهو مفهوم من كون الفرائض هي مجال السؤال والحاجة، وكونها مجال تعميم البلاغ للكافة، بخلاف المستحبات التي يقبل فيها التخصيص، وهو قيد نص عليه الجصاص بقوله: "فمَا لَيْسَ بِفَرْضٍ فَهُمْ مُخَيَّرُونَ فِي أَنْ يَفْعَلُوا مَا شَاءُوا مِنْهُ، وَلَيْسَ عَلَى النَّبِيِّ تَوْقِيفُهُمْ عَلَى الْأَفْضَلِ مِمَّا خَيَّرَهُمْ فِيهِ، وَلَيْسَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوْقِيفُهُمْ عَلَى الْأَفْضَلِ مِمَّا خَيَّرَهُمْ فِيهِ".[٢]

وبهذا أجاب الجصاص على الاعتراض عليهم بالأخذ بأحاديث "الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ وَتَكْبِيرِ الْعِيدَيْنِ وَالتَّشْرِيقِ وَنَحْوِهَا" التي وردت من طرق الآحاد، "وَيُحْمَلُ الْأَمْرُ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ قَدْ كَانَ منه جميع ذلك تعليمًا منه على وَجْهَ التَّخْيِيرِ".[٣]

وبه أيضا ناقش القدوري الاعتراض على الحنفية بأنهم أخذوا بالقول بسنية التلبية بعد الوقوف بعرفة، رغم أن الحديث فيها ينطبق على قاعدة عموم البلوى، بأن الحنفية لا تقل بالوجوب بل

---

[١] انظر الشيباني، الأصل، ٣٣٣/١. والعيني، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ، ٦٢٩/١.

[٢] الجصاص، أحكام القرآن، ٢٥٣/١.

[٣] الجصاص، أحكام القرآن، ٢٥٣/١.

بالاستحباب، وهذا خارج عن المسألة.[1] وهذا يعني أن عموم البلوى قد صرف الدليل عن ظاهره من الوجوب أو الحرمة، إلى الندب أو الكراهة، فهو إعمال للدليل من وجهٍ دون وجه.

ومن هنا يترجح لدينا أن ما ذكره البزدوي[2] تمثيلا على المسألة بحديث "الجهر بالتسمية" وهو أصلا في السنية لا في الوجوب، تمثيل فيه نظر، وكذلك ما ذهب إليه بعض متأخري الحنفية، كالأنصاري، من القول بأن الحنفية لا يعمَلون بالخبر الآحاد فيما عم به البلوى، سواء كان الخبر في مباح أو مندوب أو واجب أو محرم؛ وأنه لا يقبل ولا يعمل به،[3] قول فيه نظر.

وهنا أيضًا يستغرب من المتكلمين تواردهم على الاعتراض على الحنفية بمسائل كالأذان والإقامة والتكبيرات، بأنهم أخذوا بأحاديث آحاد فيما تعم به البلوى، وهذا صحيح لولا أن المسألة مفترضة في الفرائض والواجبات والمحرمات لا في السنن والآداب، فكيف يغفل المعترضون عن هذا القيد وقد صرح به متقدمو الحنفية؟

القيد الخامس: مخالفة الحديث لخبر آخر

وهو قيد في أصله تساؤل فيما إذا كان الحنفية يشترطون للعدول عن العمل بالحديث الآحاد فيما تعم به البلوى، وجود مخالفة صريحة له مع خبر آخر، أو يكتفون بمخالفة الحكم الذي يؤخذ من استصحاب البراءة الأصلية والأدلة العامة، وسكوت الآخرين عن نقل هذه السنة، والجواب يتَّضح من خلال تثبيت أن المراد بعموم البلوى عند الحنفية، هو عدم قبول خبر آحاد في سياق لا يتصور التفرد فيه، فإن لم يأت خبر أصلًا فهم على البراءة الأصلية، وإن أتى مشهورًا أخذوا به، وإن أتى آحادًا ردوه، فإن أتى مع حديث آخر يخالفه فإنهم يتمسكون بالمخالف تمسكًا أشد من التمسك الأول، فهو ليس بقيد إذن، وإنما أوردناه للتوضيح بذلك، إذ قد يُفهم من صنيعهم عندما يوردون الدليل المعارِض له.

وبعبارة أخرى فإن السكوت إذن كاف للقول بعموم البلوى لدى الحنفية، فإن جاءت المخالفة الصريحة مجتمعة مع البراءة الأصلية فإنها تقوي قولهم وترجّحه، بحيث يكون العدول عن العمل بالخبر لعموم البلوى، ولمخالفة القواعد أو القرآن أو قطعي السنة، فالحنفية في أمثلتهم التطبيقية

---

[1] القدوري، التجريد، ٧٩٦/٢.

[2] انظر قوله في كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ١٧/٣.

[3] الأنصاري اللكنوني، فواتح الرحموت، ١٢٩/٢. وهو مما قاله العبادي الشافعي على الحنفية في كتابه الآيات البينات على شرح جمع الجوامع للمحلي، ٢٩٥/٣.

أن الحنفية يعدلون عن أحاديث لمجرد التفرد في عموم البلوى، وأنهم يردفون ذلك بالحديث المشتهر المخالف إن وجد، بما يوضح أن منهجهم في المسألة هو تجميع القرائن لتقوية الحكم الذي يستخلصونه في المسألة.

المطلب الثاني: أسباب رد الحديث بعموم البلوى وسياقها

أولًا: بين خطأ الراوي وتعمده الكذب

لا بدَّ من التنبيه إلى مسألة متصلة بما سبق، وقد حصل فيها اللبس أيضا على الحنفية، وهي أنهم إنما يفترضون في المسألة وهم الراوي وخطأه، ولا يتهمونه بكذب أو تحريف، كيف والراوي من الصحابة الكرام، وهذا صريح في النصوص التي أوردها الجصاص والشاشي والسرخسي وغيرهم من المتقدمين الذين ما جاؤوا باحتمال الكذب إطلاقا في نصوصهم، فالجصاص أولا يعلِّق المسألة بالوهم لا بالكذب، ويمثِّل على الوهم بسوء فهم الرواية، فقال: "وَجَائِزٌ أَنْ يَكُونَ كَانَ مِنْهُ قَوْلٌ يَحْتَمِلُ الْمَعَانِيَ فَحَمَّلَهُ النَّاقِلُونَ الْأَفْرَادَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي ظَنُّوهُ دُونَ الْوَجْهِ الْآخَرِ نَحْوُ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ يَحْتَمِلُ غَسْلَ الْيَدِ عَلَى نَحْوِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (إذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ ثَلَاثًا قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي الْإِنَاءِ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ)".[١]

وذكر أيضا صورا أخرى للوهم،[٢] منها الغفلة عن نسخ الحكم أو عن خصوصية الواقعة أو عدم فهم السياق الذي ورد فيه الحديث فينتج عنه تخصيص للعام أو تعميم للخاص، وهو الذي عبَّر عنه السرخسي بالسهو أو النسخ،[٣] وغير ذلك من الأوهام.

وعلى أي حال فإن عبارة الجصاص في المسألة جاءت أكثر دقة من عبارة السرخسي الذي عبَّر عن الحديث بالشاذ إذ الشذوذ يعني تفرد الراوي الثقة في رواية رجحت فيها القرائن وقوعه في الوهم، أو مخالفته الثقات وكلاهما من أنواع الحديث التي لا توصف بالصحة، وأما الجصاص فقد عبَّر بما يُدخل الحديث الصحيح في المسألة عندما قال: "فلا يخلو من أن يكون منسوخًا"، فالنسخ وخصوصية الواقعة تجامع الصحة، كذا يلاحظ أن الجصاص ما اكتفى برد الرواية من جهة عموم

---

[١] الجصاص، أحكام القرآن، ٢٥١/١-٢٥٢.

[٢] الجصاص، الفصول في الأصول، ١١٥/٣.

[٣] أصول السرخسي، ٣٦٨/١.

البلوى، بل أورد دليلًا صارفًا للحديث عن ظاهره، بما يؤكد فكرة أن القرائن تتقوى ببعضها، ولا يغني بعضها عن بعض.[1]

وعليه فإنهم إن صرحوا بعبارات قوية في ذلك في رد الحديث فمرد ذلك إلى قرائن أخرى وأدلة مضافة إلى دليل عموم البلوى، ومن هنا أيضًا يستغرب أن ما ذكره بعض المتكلمين في اعتراضاتهم على الحنفية، اعترضوا عليهم بأن احتمال الكذب هنا احتمالٌ باطلٌ لا يؤبه له،[2] والحنفية يشاركونهم القول هذا، لأن المسألة مفترضة في أوهام الرواة لا في تعمدهم الكذب.

ثانيا: بين كون المسألة من القواعد المستقرة أو من القرائن النسبية

الفارق جليٌّ بين القاعدة والقرينة في التوظيف والاستدلال، وأهم مزايا القاعدة استقرارها وثبوتها، وأنها قضية كلية يجب إعمالها في جميع جزئياتها، بخلاف القرينة التي تخضع للنظر من جهة توفرها في الدليل، ومدى استخدامها حال توفر قرائن أخرى تضادها، ومن ثم تختلف الأنظار في ذلك.

ولتحديد مسألة عموم البلوى فيما إذا تنتسب لطائفة القواعد أو القرائن يجب البحث في تأصيل أو تطبيق المسألة عند الحنفية، ولم يظهر من خلال عمل الجصاص ما يرجّح أحد الطرفين، ولكن وجدت عند السرخسي نصًا في ذلك، وفيه يوجه اختلافًا حصل بين الإمام أبي حنفية مع الصاحبين إلى العمل بالحديث وتركه من جهة عموم البلوى، وتوضيحه فيما يأتي:

يبتدئ السرخسي أولًا بتصوير المسألة وهي جواز التطوع على الدابة في المصر أو عدم جوازه، فيذكر بأن الإمام ذهب إلى المنع، وأن أبا يوسف ذهب إلى الجواز، ومثله محمَّد ولكن مع الكراهة، ثم نقل عن أبي حنفية قوله مستدلًا لرأيه بأنه إنما أجاز التطوع على الدابة في السفر بالنص بخلاف

---

[1] وكذلك أدق من عبارة الدبوسي، الذي قال: "خبر الواحد ينتقد من وجوه... ثم ذكر منها: العرض على الحادثة فإن كانت مشهورة لعموم البلوى بها والخبر شاذ كان ذلك زيافة فيه... ثم قال: فكذلك خبر الواحد مما سبيله الاشتهار لعموم البلوى مكذب في العادة فيرد بالتّهمة". تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص: ١٩٦، ١٩٩. فإنه وأن كان التكذيب يعم التخطئة، فإنه لم يصرح بذلك.

[2] يقول الجويني في التلخيص في أصول الفقه، ٤٣٢/٢: "نقُول هَل تجوزون صدق الرَّاوِي الْوَاحِد فِيمَا تعم بِهِ الْبلوى أم تقطعون بكذبه؟ فَإِن جوزتم صدقه فَلَيْسَ الْمَطْلُوب الْعلم وَإِنَّمَا الْمَطْلُوب الْعَمَل فَمَا الَّذِي يمْنَع من قبُول خَبره مَعَ كَونه موثوقا بِهِ. فَإِن قَالُوا لِأَن مَا تعم بِهِ الْبلوى يكثر السُّؤَال عَنهُ لعُمُوم الْحَاجة فِيهِ، ثمَّ كَثْرَة السُّؤَال يُفْضِي إِلَى كَثْرَة النَّقْل. قُلْنَا: فافطعوا على مُوجب ذَلِك بكذبه كَمَا يقطع بكذب من انْفَرد بِنَقْل موت الْخَلِيفَة والحريق الْعَام لأقليم من الأقاليم وَنَحْوهَا مِمَّا يشيع ويذيع، فَلَمَّا لم تقطعوا بكذبه بَطل مَا قلتموه.

القياس، وأما في المصر فلم يرد في جواز التطوع على الدابة فيه نصٌّ فهو على القياس، أي في عدم الجواز.

ثم يذكر بأن أبا يوسف قد حاجج أبا حنيفة في المسألة بحديث «أَنَّ النَّبِيَّ رَكِبَ الْحِمَارَ فِي الْمَدِينَةِ يَعُودُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ، وَكَانَ يُصَلِّي وَهُوَ رَاكِبٌ»، فقال أبو يوسف: "فَلَمْ يَرْفَعْ أَبُو حَنِيفَةَ رَأْسَهُ". والسؤال عن معنى عدم رفعه رأسه، فأجاب السرخسي بجوابين: الأول: أنه "لَمْ يَرْفَعْ رُجُوعًا مِنْهُ إلَى الْحَدِيثِ". وهذا مستبعدٌ لأن كتب الحنفية تتوارد على ذكر رأي أبي حنيفة في مقابل رأي صاحبيه، والفتوى على رأيه،[1] ولو ثبت رجوعه عن رأيه لما صحَّ استقرار الفتوى على قوله.

وأما الجواب الثاني، فهو أن الإمام عدل عن الحديث بعموم البلوى، فيقول: "بَلْ هَذَا حَدِيثٌ شَاذٌّ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى، وَالشَّاذُّ فِي مِثْلِهِ لَا يَكُونُ حُجَّةً عِنْدَهُ، فَلِهَذَا لَمْ يَرْفَعْ رَأْسَهُ". ثم ذكر بأن الصاحبين أخذا بالحديث.[2]

فمن الواضح أن السرخسي يرى بأن الإمام ترك الحديث لعموم البلوى، وبأن الصاحبين عملا بالحديث ولم يريا فيه تحقق عموم البلوى، أي أنه يمثل لاختلاف أنظار الحنفية المتقدمين في المسألة، وعليه فلو صحَّ التمثيل بالحديث لكان دليلًا على أن مؤسسي المذهب الحنفي قد اختلفوا في مسائل معينة أهي من عموم البلوى أم لا، ولكن هل يصح تخريج المسألة أصلًا على عموم البلوى؟

الذي يظهر لديَّ هو أن الإمام عدل عن الحديث في المسألة، لأنه رأى أن مخالفة القياس -وهو هنا القواعد وعمومات الشريعة- بالصلاة على الراحلة لا تكون إلا بسنة متوارثة مشتهرة، وهذا ما حصل في حالة السفر بخلاف الحضر، فهو عدول عن الحديث للقواعد كما نصَّ في أول المسألة، وأبو حنيفة لا يأخذ بالخبر الآحاد عند مخالفة القواعد.

وليست المسألة خاضعة لعموم البلوى، لأن الركوب في المصر على قلَّته لا يكون لزمن كافٍ للصلاة بل يتخلله النزول والكلام ومخاطبة الناس، فهو من الرخص لا من الواجبات أو المحرمات، وهو ليس مما تتوفر الحاجة إليه من الكافة، ولا توجب الدواعي إلى نقله من الكافة، ولهذا فإننا لم نضع هذه

---

[1] قال ابن عابدين في الحاشية، ٣٨/٢: قَوْلُهُ خَارِجَ الْمِصْرِ.هَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ. وَعِنْدَهُمَا يَجُوزُ فِي الْمِصْرِ، لَكِنْ بِكَرَاهَةٍ عِنْدَ محمَّد لِأَنَّهُ يَمْنَعُ مِنْ الْخُشُوعِ، وَتَمَامُهُ فِي الْحِلْيَةِ.

[2] السرخسي، المبسوط، ٢٥٠/١.

المسألة ضمن مناقشة أقدم إيراد لمسألة عموم البلوى عند الحنفية، إذ لو صح الاستدلال منها، لكانت نصا عن الإمام أبي حنيفة فيها. والله أعلم.

وأما بخصوص مسألة صلاة الاستسقاء، ومخالفة الصاحبين أبا حنيفة فيها، وعملهما بالحديث في صلاة الاستسقاء فهي مثال مناسب عن الاختلاف في النظر الأصولي للحديث، فالصاحبان عملا بالحديث لأنهما لم يجدا أن السياق هو في عموم البلوى أي ما يحتاج إلى معرفته العامة، فصلاة الاستقساء ليست من الصلوات التي تكرر في كل يوم، ولهذا قبلوا الخبر الآحاد فيها، ولعل الإمام يرى فيها حاجة عامة، فلم يقبل خبر الآحاد فيها، أو يمكن أن يقال بأنه رجح خبرا على خبر، والتأويل الأول أقرب للفظه كما في الأصل للشيباني، والله أعلم.

وعليه فلا يتوفر بين يدي مثال يظهر العمل بالحديث مع القيود الخمسة السابقة رغم عموم البلوى، بما يشير إلى أنها إن ثبتت فهي سبب كافٍ لدى الحنفية للعدول عن العمل بالحديث، كذلك لم يتوفر لدي المثال الذي يظهر اختلاف الحنفية في تقييم الحديث أهو من عموم البلوى أو ليس منها، رغم إمكان وقوع ذلك، لأننا راعينا في القيود المذكورة اختلافات الحنفية وتفاوت أنظارهم في العمل بالمسألة.

وإن اعتُرض على الحنفية بقولهم بنقض الوضوء بالفصد والحجامة بأنه حديث فرد ضعيف في عموم البلوى نظرا لحاجة الناس له، فالجواب عليه بأن الحديث مندرج تحت أدلة الحنفية بنقض الوضوء بالدم، ولهم في ذلك أدلة كثيرة متنوعة.[1] وأما الاعتراض عليهم بأخذهم بحديث نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، بأنه أيضا حديث فرد فيما تعم به البلوى، ولم يصلنا إلا بحديث ضعيف فرد، فهو حقيقة من الأحاديث المشكلة على منهج الحنفية، لأنه مخالف للقواعد على منهجهم أولًا، وللقياس الأصولي ثانيًا، وراويه ليس بفقيه ثالثًا، ويصح وصفه بأنه فرد في سياق عموم البلوى رابعًا، فلعله الاستثناء الوحيد من قواعد الحنفية، وقد كتبوا في رده إلى قواعدهم كلاما طويلا إلا أنه ليس برافع لتلك الإشكالات.[2]

ولهذا فإني أختار في الجواب عليه ما ذكره البخاري، بقوله "الأصلُ فيما عم به البلوى اشتهارُ حكمه لما ذكرنا من الدليل، ولكنه قد لا يشتهر أيضا [لعوارض معينة، وذكر طرفا منها، ثم قال:] لكن

---

[1] انظر للتوسع، حاشية ابن عابدين، ١/١٣٦.

[2] وقد توسعت في نقاش هذه النقاط في دراستي "مَنزِلة الصَّحابي غَير الفَقيه عِند الحنفيَّة بَين النَّظر والتَّطبيق" المنشورة في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية في الكويت، عدد ١١٥.

العوارض لا تعتبر في مقابلة الأصل من غير دليل، فقولهم يجوز أن يكون كذا لا يقدح فيما ذكرنا؛ لأنا لم ندع الاشتهار عند عموم البلوى قطعا بل ادعيناه ظاهرا.[1] فهو من باب الاستثناء الذي لا يلغي العمل بالقاعدة.

وعليه تكون النتيجة أن العدول عن العمل بالحديث حال عموم البلوى، هو من القواعد المستقرة لدى الحنفية والتي إذا وردت، وتحققت فيها شروطها وقيودها، التزموا بها وطبقوها، ولا يؤثر فيها حديث أو حديثان عمل بهما الحنفية وخالفوا فيهما قاعدتهم لأسباب وأمور أخرى حملتهم على ذلك.

المبحث الثالث: التوظيف الفقهي العملي لعموم البلوى عند الحنفية وغيرهم

أكتفي بذكر أهم المسائل التي أوردها الجصاص والقدوري والسرخسي من متقدمي شيوخ الحنفية لقاعدة عموم البلوى، مع التحليل، ثم أعرض لبعض تطبيقاتها عند غير الحنفية.

أولا: خرَّج الجصاص على القاعدة، المسائل الآتية:

١- وجوب التسمية في أول الوضوء، فناقش حديث أبي هريرة: "لا ضوء لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ"، فقال فيه: "لو كَانَتْ التَّسْمِيَةُ فَرْضًا فِيهِ لَذَكَرُوهَا وَلَوَرَدَ النَّقْلُ بِهِ مُتَوَاتِرًا فِي وَزْنِ وُرُودِ النَّقْلِ فِي سَائِرِ الْأَعْضَاءِ الْمَفْرُوضِ طَهَارَتُهَا لِعُمُومِ الْحَاجَةِ إلَيْهِ، ثم أجاب عن الحديث بقوله: أَخْبَارَ الْآحَادِ غَيْرُ مَقْبُولَةٍ فِيمَا عَمَّتْ الْبَلْوَى بِهِ وَإِنْ صَحَّ احْتَمَلَ أَنَّهُ يُرِيدُ بِهِ نَفْيَ الْكَمَالِ".[2]

ذكره الجصاص، ويُشكل في عبارته أنه أتى بلفظ التواتر وهو ليس بشرط كما صرَّح هو في التأصيل. والجواب على الإشكال بأن يقال إن كلامه يفسر بعضه بعضًا، فهو في مواضع معينة كما سيرد يذكر الشهرة أو الاستفاضة،[3] وفي مواضع أخرى يذكر التواتر مع الاستفاضة،[4] بما يحمل التواتر على الاستفاضة باعتباره أوسع، وإلا فلا يصح العطف عليه، فيكون المراد هو شروط الشهرة والاستفاضة لا التواتر كما سلف.

---

[1] البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ١٧/٣.

[2] انظر: الجصاص، أحكام القرآن، ٣٦٦/٣. والجصاص، الفصول في الأصول، ١١٥/٣.

[3] انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، ٤٢٩/٥.

[4] انظر قوله: "فكذلك سائر ما عمت فيه البلوى، ودعت الحاجة إليه، سبيله: أن يكون نقله من طريق التواتر والاستفاضة". الجصاص، الفصول في الأصول، ١١٦/٣.

٢- وجوب الوضوء بلمس النساء بشهوة أو بغير شهوة، وقال: "فَلَوْ كَانَ حدثا لما أخل النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأُمَّةَ مِنْ التَّوْقِيفِ عَلَيْهِ لِعُمُومِ الْبَلْوَى بِهِ وَحَاجَتِهِمْ إلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِهِ، وَلَا جَائِزَ فِي مِثْلِهِ الِاقْتِصَارُ بِالتَّبْلِيغِ إلَى بَعْضِهِمْ دُونَ بَعْضٍ".[1]

٣- تحريم نبيذ التمر والبُسر، فقال: "وَلَوْ كَانَ النَّبِيذُ مُحَرَّمًا لَوَرَدَ النَّقْلُ بِهِ مُسْتَفِيضًا لِعُمُومِ الْبَلْوَى كَانَتْ بِهِ إذْ كَانَتْ عَامَّةُ أَشْرِبَتِهِمْ نَبِيذَ التَّمْرِ وَالْبُسْرِ كَمَا وَرَدَ تَحْرِيم الْخَمْرِ وَقَدْ كَانَتْ بَلْوَاهُمْ بِشُرْبِ النَّبِيذِ أَعَمَّ مِنْهَا بِشُرْبِ الْخَمْرِ لِقِلَّتِهَا كَانَتْ عِنْدَهُمْ وَفِي ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى بُطْلَانِ قَوْلِ مُوجِبِي تَحْرِيمَهُ".[2]وصرح هنا باستفاضة الدليل بما يشير إلى توارد المصطلحين على المحل ذاته عند متقدمي الحنفية، الشهرة والاستفاضة.

٤- وأما أمثلة المسألة في كتبه الأخرى فكثيرة، منها رَدُّه إيجاب الغسل على من غسل ميتًا، والوضوء على من مسَّ ذَكَره، والوضوء على من أكل شيئًا مما مسته النار، وإيجاب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، ورفع اليدين في الركوع، فلم يأخذ بالأحاديث التي توجبها، والأمر نفسه في دية قتل الخطأ لم يأخذ بحديث "في قتيل خطأ العمد: أربعون منها خَلِفَة في بطونها أولادها"[3]،[4] وكان يعقِّب مناقشتها بقوله: لو كانت هذه الأمور ثابتة لنقلها الكافة.[5]

ثانيا: خرَّج القدوري عليها المسائل الآتية

٥- فلم يعمل بحديث أبي أيوب "وليستنج بثلاث أحجار"، لأنه خبر واحد، فلا يثبت ما تعم به البلوى على أصولنا.[6]

---

[1] الجصاص، أحكام القرآن، ٤/٤-٥.

[2] الجصاص، أحكام القرآن، ١٢٧/٤.

[3] المراد هو حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو، ولفظه: أَلَا إِنَّ دِيَةَ الْخَطَإِ شِبْهِ الْعَمْدِ مَا كَانَ بِالسَّوْطِ وَالْعَصَا مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ مِنْهَا أَرْبَعُونَ فِي بُطُونِهَا أَوْلَادُهَا. أخرجه أبو داود في كتاب الديات، باب الدية كم هي، رقم: ٤٥٤١، والنسائي في القسامة والقود، باب كم دية شبه العمد، رقم: ٤٨٠٥، وابن ماجه في أبواب الديات، باب دية الخطإ، رقم: ٢٦٣٠. واختلف في وصل الحديث وإرساله وفي تسمية الصحابي وفي إبهامه، انظر أقوال الدارقطني وابن الجوزي: في البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ٣٥٥/٨.

[4] الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، ٤٢٩/٥. وفيه رد الحديث من جهة عموم البلوى، وأشار كذلك إلى اضطراب إسناده.

[5] الجصاص، الفصول في الأصول، ١١٥/٣. شرح مختصر الطحاوي، ٣٨٨/١.

[6] القدوري، التجريد، ١٥٧/١.

٦- ولا بحديث بُسرة بنت صفوان "إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ"، ونقل عن سعيد بن منصور قوله: حديث بسرة لا يساوي بعرة. ثم قال: "فهذا طعن الأئمة عليه، وخبر الواحد لو سلم من الطعن لم يقبل عندنا فيما تعم به البلوى، فمع الطعن أولى".[١]

٧- وناقش أدلة إثبات حُرمة المدينة فقال: "هذه أخبار آحاد، وإثبات الحرم أمر تعم به البلوى، فلا بدَّ أن يبينه النبي بيانًا عامًّا، ولو فعل ذلك لنقل سبب البيان، فلما لم ينقل إلا من جهة الآحاد لم يجز إثبات التحريم بها".[٢]

٨- وناقش أدلة وجوب الختان، وردها بأنها من أخبار الآحاد، وقال: "هذا مما تعم به البلوى به، فكان يجب أن يُبين بيانًا عامًا تشترك فيه الأمة، وفي علمنا أنه ليس فيه نقل مستفيض دلالة على أنه ليس بواجب".[٣]

ثالثا: خرَّج السرخسي عليها المسائل الآتية

٩- ترك العمل بحديث «نَهَى أَنْ تَغتَسِلَ المرأةُ بفَضلِ الرجلِ، أو يَغتَسِلَ الرجلُ بفَضلِ المرأةِ»،[٤] وقال فيه: شَاذٌّ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى فَلَا يَكُونُ حُجَّةً.[٥]

١٠- وكذلك في مسألة آخر الأذان أهو لَا إلَهَ إلَّا اللَّهُ، أم على قَوْلِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ: لَا إلَهَ إلَّا اللَّهُ وَاَللَّهُ أَكْبَرُ؟ وكأنهم اعْتَبَرُوا آخِرَ الأذان بِأَوَّلِهِ. فعدل عن حديثٍ يروونه في المسألة، وقال فيها: "يَرْوُونَ فِيهِ

---

[١] القدوري، التجريد، ١٨٤/١. وعلَّق عليه في موضع آخر، فقال: "وإذا ثبت اضطراب هذه الأحاديث وضعفها؛ لم يجز قبولها، مع أنها لو صحت؛ لم تجز قبولها على أصولنا فيما تعم به البلوى، ألا ترى أن الحاجة إلى المعرفة ذلك كالحاجة إلى معرفة الوضوء من البول؟ فلو كان ذلك ثابتا لبينه النبي - صلى الله عليه وسلم - بيانا عامًّا، ولم يخف على عبد الله بن مسعود وعلي وحذيفة وعمار وعمران بن حصين وابن عباس رضوان الله عليهم. ولم يرو وجوب الوضوء فيه عن أحد من الصحابة إلا وقد روي عنه خلافه". القدوري، التجريد، ١٩٠/١.

[٢] القدوري، التجريد، ٢١٢٤/٤.

[٣] القدوري، التجريد، ٦١٢٠/١٢.

[٤] أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الطهارة، بَابُ النَّهْيِ عَنْ ذَلِكَ (الوضوء بفضل وضوء المرأة)، رقم٨١. وأحمد في المسند، رقم٢٣١٣٢.

[٥] السرخسي، المبسوط، ٦٢/١. والحديث أصلًا معارض بحديث عائشة في البخاري، قَالَتْ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، مِنْ قَدَحٍ يُقَالُ لَهُ: الْفَرَقُ. أخرجه في كتاب الغسل، باب غسل الرجل مع امرأته، رقم: ٢٥٠، ومسلم في كتاب الحيض، باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة وغسل الرجل والمرأة في إناء واحد، رقم: ٣١٩. ومواضع أخرى.

حَدِيثًا، وَلَكِنَّهُ شَاذٌّ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى، وَالِاعْتِمَادُ فِي مِثْلِهِ عَلَى الْمَشْهُورِ، وَهُوَ حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ - عَلَى مَا تَوَارَثَهُ النَّاسُ إلَى يَوْمِنَا هَذَا".[١]

١١- وأيضًا مسألة وجوب اتخاذ السترة في الصلاة ولو في الصحراء، فذكر الحديث «إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فِي الصَّحْرَاءِ فَلْيَتَّخِذْ بَيْنَ يَدَيْهِ سُتْرَةً، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيَخُطَّ بَيْنَ يَدَيْهِ خَطًّا»، ثم عقَّب عليه بقوله: وَلَكِنَّ الْحَدِيثَ شَاذٌّ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى فَلَمْ نَأْخُذْ بِهِ لِهَذَا.[٢]

١٢- ومسألة صلاة ركعتين للاستسقاء، لم يأخذ السرخسي بحديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى فِيهَا رَكْعَتَيْنِ كَصَلَاةِ الْعِيدِ»، وقال فيه: شَاذٌّ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى وَمَا يَحْتَاجُ الْخَاصُّ وَالْعَامُّ إلَى مَعْرِفَتِهِ لَا يُقْبَلُ فِيهِ شَاذٌّ وَهَذَا مِمَّا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى فِي دِيَارِهِمْ.[٣]

١٣- وأما في مسألة الكفاءة بالحرفة، فنقل عن أبي حنفية قوله في حديث «النَّاسُ أَكْفَاءٌ إلَّا الْحَائِكَ وَالْحَجَّامَ»: "الْحَدِيثُ شَاذٌّ لَا يُؤْخَذُ بِهِ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى، وَالْحِرْفَةُ لَيْسَتْ بِشَيْءٍ لَازِمٍ فَالْمَرْءُ تَارَةً يَحْتَرِفُ بِحِرْفَةٍ نَفِيسَةٍ، وَتَارَةً بِحِرْفَةٍ خَسِيسَةٍ بِخِلَافِ صِفَةِ النَّسَبِ؛ لِأَنَّهُ لَازِمٌ لَهُ، وَذُلُّ الْفَقْرِ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ لَا يُفَارِقُهُ"،[٤] ومراده من نسبة الكلام لأبي حنفية، أنَّ هذا هو مؤدى كلامه أو هكذا يكون دليله، فالألفاظ والصياغة هي للسرخسي.

١٤- والأمر نفسه في مسائل أخرى كحدود الارتفاق في الطرق، لم يأخذ بحديث «أَذْرِعُوا الطَّرِيقَ سَبْعَةَ أَذْرُعٍ، ثُمَّ ابْنُوا»، فقال عقبه: "وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّ هَذَا خَبَرٌ وَاحِدٌ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى"، ثم ذكر أن العمل على خلافه، فقال: "وَقَدْ ظَهَرَ عَمَلُ النَّاسِ فِيهِ بِخِلَافِهِ فَإِنَّا نَرَى الطُّرُقَ الَّتِي اتَّخَذَهَا النَّاسُ فِي الْأَمْصَارِ مُتَفَاوِتَةً فِي الذَّرْعِ وَلَوْ كَانَ الْحَدِيثُ صَحِيحًا لَمَا اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهِ؛ لِأَنَّ الْمِقْدَارَ الثَّابِتَ بِالشَّرْعِ لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَجَاوَزَهُ إلَى مَا هُوَ أَكْثَرُ مِنْهُ أَوْ أَقَلُّ، ثُمَّ يُحْمَلُ الْحَدِيثُ عَلَى تَأْوِيلٍ وَهُوَ أَنَّهُ كَانَ ذَلِكَ فِي حَادِثَةٍ بِعَيْنِهَا وَرَاءَ حَاجَةِ الشُّرَكَاءِ إلَى ذَلِكَ الْقَدْرِ مِنْ الطَّرِيقِ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَتْرُكُوا ذَلِكَ الْقَدْرَ وَيَبْنُوا فِيمَا وَرَاءَ ذَلِكَ لِبَيَانِ الْمَصْلَحَةِ لَهُمْ فِي ذَلِكَ لَا لِنَصِيبِ مِقْدَارٍ فِي الطَّرِيقِ شَرْعًا".[٥]

---

[١] السرخسي، المبسوط، ١٢٩/١.

[٢] السرخسي، المبسوط، ١٩٢/١.

[٣] السرخسي، المبسوط، ٧٧/٢.

[٤] السرخسي، المبسوط، ٢٥/٥.

[٥] السرخسي، المبسوط، ٥٥/١٥.

١٥- وكذلك حديث: «الْخَمْرُ مِنْ خَمْسَةٍ: مِنْ النَّخْلِ، وَالْكَرْمِ، وَالْحِنْطَةِ، وَالشَّعِيرِ، وَالذُّرَةِ»، قال فيه: "الْحَدِيثُ شَاذٌّ، وَالشَّاذُّ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى لَا يَكُونُ مَقْبُولًا"، ثم بيَّن أن الوهم حصل فيه، وهو الجهل بالنسخ، فقال: "وَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى التَّحْرِيمِ الَّذِي كَانَ قَبْلَ الرُّخْصَةِ لِتَحَقُّقِ الْمُبَالَغَةِ فِي الزَّجْرِ".[١]

١٦- وكذلك حديث: «لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»، قال فيه بأن الحديث "شَاذٌّ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى، وَالْوُجُوبُ لَا يَثْبُتُ بِمِثْلِهِ"، وبيَّن أنه منسوخ كسالفه، فقال: "ثُمَّ هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى مَا كَانَ ابْتِدَاءً قَبْلَ نُزُولِ آيَةِ الْمَوَارِيثِ أَوْ الْمُرَادُ ذَلِكَ لَا يَلِيقُ بِطَرِيقِ الِاحْتِيَاطِ وَالْأَخْذِ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ".[٢]

رابعًا: من امتدادات المسألة في المذاهب الأخرى

وكذلك فإن عددا من الفقهاء من المذاهب الأخرى قد قاموا بتخريج مسائل في مذهبهم على قاعدة عموم البلوى في الخبر الآحاد، أضرب على ذلك مثالين اثنين:

الأول، ذكره ابن رشد في أنَّ مالكًا لم يأخذ بحديث «جمع بين الظهر والعصر» أي في الحضر، وأخذ بقوله: «والمغرب والعشاء»، بقوله "وأحسب أن مالكا إنما رد بعض هذا الحديث ; لأنه عارضه العمل، فأخذ منه بالبعض الذي لم يعارضه العمل، وهو الجمع في الحضر بين المغرب والعشاء على ما روي أن ابن عمر كان إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء، جمع معهم، والأشبه عندي أن يكون من باب عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة، وذلك أنه لا يجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكررها، وتكرر وقوعها، أسبابها غير منسوخة ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين أتقنوا العمل بالسنن خلفا عن سلف، وهو أقوى من عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة ; لأن أهل المدينة أحرى ألا يذهب عليهم ذلك من غيرهم من الناس الذين يعتبرهم أبو حنيفة في طريق النقل".[٣]

الثاني، ذكره ابن القيم في مناقشته حديث "الماء إذا بلغ القلتين لا يحمل الخبث"، ما خلاصته: إن قضية طهارة الماء من أشد الأمور حاجة لها، بل هي حاجة أكثر من نُصب الزكاة التي حددت بدقة، فكيف لم يعرف هذا التحديد في الوضوء سوى ابن عمر، وعنه فقط عبيد الله وعبد الله، فأين نافع وسالم وسعيد بن جبير وأين أهل المدينة؟[٤]

---

[١] السرخسي، المبسوط، ١٧/٢٤.

[٢] السرخسي، المبسوط، ١٤٣/٢٧.

[٣] ابن رشد، بداية المجتهد، ١٨٤/١.

[٤] ابن القيم، تهذيب السنن، مطبوعا مع عون المعبود، ٧٨/١.

الثالث: كذا استدل بها في سياق رد حديث "إمامة علي" وغيره مما جرى فيه التوسع بمفهوم مسألة عموم البلوى، إلى مسألة رد الخبر الآحاد فيما توفرت الدواعي على نقله، علما أن الجصاص قد قال بها، ولكن تناقلها الأمة بعده، وقال فيها: "إِذَا جَازَ عَلَيْهِمْ كِتْمَانُ أَمْرِ الْإِمَامَةِ، -وأن لا يصلنا الخبر إلا من آحاد- فَجَائِزٌ عَلَيْهِمْ أَيْضًا التَّوَاطُؤُ عَلَى الْكَذِبِ، إِذْ كَانَ مَا يَجُوزُ فِيهِ التَّوَاطُؤُ عَلَى الْكِتْمَانِ، فَجَائِزٌ فِيهِ التَّوَاطُؤُ عَلَى وَضْعِ خَبَرٍ لَا أَصْلَ لَهُ".[1] وكلها من باب القرائن التي تفيد ترجيح وقوع الراوي في الخطأ عندما تفرد في روايته. والله أعلم.

الخاتمة

بعد هذه الجولة في كتب متقدمي الحنفية الأصول، يمكن لنا أن نجمل أهم الأفكار والنتائج بهذه النقاط الآتية:

يمكن أن نجد لمسألة عموم البلوى أقوالا ومستندات عن مؤسسي المذهب الحنفي، والجيل الثاني بعدهم، ولكن التأصيل الدقيق لها مع التمثيل والتدليل عليها هو اختصاص الجصاص، كما أنه بالإضافة إلى ذلك انتقل بالمسألة من علوم الفقه إلى المذاهب والفِرق والإمامة والسياسة، بما يشي بأهمية هذا الأصل لديه، وسعة امتداداته في المسائل، فوظَّف عموم البلوى في ردِّ القول بالوصية والنص على رجل بعينه واستخلافه على الأمة، وأن الأمة كتمت ذلك وأخفته، لأنها تفاصيل وردت بأحاديث آحاد ذكرت أحكامًا من نوع ما يجب على الكافة معرفته، فردَّها.

يلاحظ في الأمثلة التي خرجها الأئمة أن منها ما عدلوا عن الحديث لأجل تفرُّده في عموم البلوى فحسب، ومنها ما عدلوا عنه لما رافق التفردَ من المخالفة سواء للقواعد أو الأدلة القطعية، وكان السرخسي في الحالة الثانية يذكر هذه الأدلة الأقوى على أنها أدلة وقوع الوهم في الحديث الفرد، من جهة مخالفة الجماعة له، أو عدم العلم بكونه منسوخًا.

وبذلك العصر وأولئك الرجال يمكن أن يقال بأن نظرية عموم البلوى عند الحنفية قد اكتملت أركانها من حيث التأصيل والتخريج والتطبيق، ولم يأتِ من جاء إثرهم بعد ذلك بجديد في المسألة.

لا بدَّ من التنبيه إلى أن قول الحنفية في هذه المسألة يمكن عدُّه جزءا من مسألة أكبر، وهي العدول عن الخبر الآحاد إذا تفرد به الراوي وكانت الدواعي متوفرة على نقله من الجماعة، وقد اشتغل

[1] الجصاص، أحكام القرآن، ١/٢٥٢.

بعض العلماء على التمييز بين الصورتين وفصلهما عن بعضهما،[1] ولا يترجح ذلك لدى الباحث، بل عموم البلوى جزء من مسألة ما توفرت الدواعي على نقله، ثم وصلنا بطريق آحاد، وهي مسألة مهمة صرح بها جمع من المحدثين والأصوليين، ولها تطبيقات دقيقة عندهم، أوصي بأن تُدرس وتؤصل بدراسة مقارنة بين المحدثين والحنفية.[2]

إن القول بالعدول عن العمل بالحديث الآحاد فيما تعم به البلوى، وإن لم يقبل به جمهور المحدثين والأصوليين، إلا أن أدلة الحنفية فيه قوية، وتأصيلهم له راسخ، وقيودهم في المسألة تنفي عنهم الانتقادات التي وجهت إليهم.

---

[1] منهم الآمدي، الذي "مَثَّلَ لِلثَّانِي بِمَا إِذَا أَخْبَرَ إِنْسَانٌ بِأَنَّ الخَلِيفَةَ قَدْ قُتِلَ وَسَطَ الجَامِعِ يَوْمَ الجُمُعَةِ بِمَشْهَدٍ مِنَ الخَلْقِ، وَلَمْ يُخْبِرْ بِذَلِكَ سِوَى وَاحِدٌ" ثم فرق بين الصورتين ولم يقبل التداخل بينهما. الآمدي، الإحكام، ٢/١٦٠.

[2] وأسأل الله أن ييسر لنا إتمام هذه الدراسة.

الدراسة الرابعة:

سلطة الحديث الآحاد في المذهب الحنفي وأثر المحدثين فيها، الجمع بين الصلاتين في السفر أنموذجا

جاءت الدراسة بالاشتراك مع الأستاذة عائشة غولر

١. تمهيد

إن سلطة الحديث وحالة التعارض بين الأدلة من المسائل الخلافية بين المحدثين وأهل الرأي، ولكل منهما منهج يتميز عن الآخر في تفاصيل معينة، فأكثر اهتمام المحدثين في نقد الأحاديث والعمل بها كان على الأسانيد من حيث التصحيح والتضعيف والحكم بالعلة أو الشذوذ، بينما الأحناف كان معظم شغلهم بالمتون ثبوتا وتوافقا مع السنن المستقرة عن النبي وصحابته والتابعين الكرام، وهذا لا يعني أن المحدثين لم يهتموا بالمتون والأحناف لم ينظروا إلى الإسناد بل هذا من حيث أغلبية عملهم، فشروط الحديث الصحيح عند المحدثين هي أن يروى بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ، ومن المعلوم عند أهل العلم أن هذه الأمور تتعلق بالأسانيد ورجالها، وإن كانت جوانب من العمل في الشذوذ والعلة تنصب على المتون فإن من اطلع على كتب العلل يرى أنها مليئة بنقد الأسانيد سواء كان نقد رجالها من حيث العدالة والضبط أو من جهة حال الإسناد اتصالا.

وعند المحدثين إذا صح الحديث فإنه يعمل به إلا إذا كان سبب يمنع العمل به، مثل أن يكون منسوخا أو مخصوصا أو معارضا بأدلة أخرى أقوى؛ أما الأحناف فقاموا بتفريق الأخبار إلى أخبار متواترة ومشهورة وآحاد، واشترطوا في التثبت من الخبر الآحاد لأن يكون صحيحا معمولا به: ألا يخالف القرآن فيما لا يحتمل المعاني، وألا يعارض السنن المشتهرة والثابتة، ولا يكون من الأمور العامة فيجيء بما لا تعرفه العامة، ولا يكون شاذا قد رواه الناس وعملوا بخلافه خصوصا إن كان راويه غير فقيه،[١] فهم ينظرون إلى الحديث في ضوء القرآن الكريم والسنن والأخبار والآثار والعمل المتوارث، أي أن نظرهم نظر كلي للأدلة كلها بحيث يتشكل من استقراء جزئياتها وأدلتها التفصيلية قواعد عامة

[١] الجصاص، الفصول في الأصول، تحيقي: عجيل جاسم النشمي، ١٤١٤/١٩٩٤، ٣، ١١٣. وانظر إلى: محمد أنس سرميني، الخبر الآحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية، Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi sayı: 55, Aralık 20018, s. 27-51.

كلية تضبط الشريعة فهما وعملا وتأويلها، هذا بالإضافة إلى قولهم بقطعية دلالة العام وعلو رتبة القرآن المتواتر في الحجية على السنن الآحاد، خلافا لنظر المحدثين والفقهاء الذين ساروا على منهجهم في تقديم العمل بالحديث الخاص على عموم القرآن وكليات الشريعة على الأعم الأغلب.

فهذه الأمور التي نقلها الجصاص وغيره من المتقدمين عن عيسى بن أبان وبينها بالأمثلة، قد وافقها معظم العلماء الأحناف وفصَّلوها في كتبهم فصارت رأي المذهب في نقد الحديث،[١] وصار عليها المعتمد في تحديد سلطة الحديث في المذهب من حيث النظرية والتأصيل.

إن الموازنة بين المنهجين تمت دراستهما في كثير من الأبحاث،[٢] أما هدف هذا البحث فهو أن يناقش فرضية فيما إذا تطور منهج نقد الحديث عند الأحناف وتغيرت سلطة الحديث في المذهب، وذلك بمراعاة للتطور الزمني أو بعبارة أخرى أن هذا البحث محاولة لإجابة سؤال ألا وهو هل هناك فرق بين العلماء المتقدمين وبين المتأخرين في الموقف من الحديث عند الأحناف، وهل هناك تأثر بمنهج المحدثين في نقد الحديث، واختار البحث مسألة الجمع بين الصلاتين في السفر لتكون أنموذجا للدراسة إذ هي من المسائل الخلافية بسبب الأحاديث المتعارضة بعضها بعضا فيها، ومخالفتها للآيات، وفي هذا الصدد فإنه قد تم تعيين الكتب التالية التي تمتلك الصفات الآتية، أن تكون شديدة الصلة بالحديث والفقه، وأن تعبر عن المذهب في العصور القديمة كلها:

١. الحجة على أهل المدينة للإمام محمد الشيباني (ت. ١٨٩/٨٠٥)

٢. الفصول في الأصول لأبي بكر الجصاص (ت. ٣٧٠/٩٨٠)

٣. شرح معاني الآثار لأبي جعفر الطحاوي (ت. ٣٢١/٩٣٣)

---

[١] محمد أوزشينل، Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü، İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018. ص. ٣١.

[٢] منها: عبد المجيد التركماني، دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية، منشورات مدرسة النعمان، ط١، ٢٠٠٩م. معتز الخطيب، رد الحديث من جهة المتن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١١م. وكيلاني خليفة، منهج الحنفية في نقد الحديث، بين النظرية والتطبيق، دار السلام، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م. وإسماعيل حقي أونال، *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebi'nin Hadis Metodu* , (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 1989؛ موتلو غول، Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi، İstanbul: İFAV, 2018 .

٤. المبسوط لأبي بكر شمس الأئمة السرخسي (ت. ١٠٩٠/٤٨٣)

٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لأبي بكر الكاساني (ت.١١٩١/٥٨٧)

٦. اللباب في الجمع بين السنة والكتاب لعلي بن أبي يحيى المنبجي (ت. ٦٨٦)

٧. الجوهر النقي على السنن البيهقي لعلاء الدين بن التركماني (ت. ١٣٤٩/٧٥٠)

٨. شرح مصابيح السنة لمحمد بن عز الدين بن فرشتا المعروف بابن ملك (ت. ٨٥٤)

٩. عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني (ت. ١٤٥١/٨٥٥)

١٠. شرح فتح القدير لكمال الدين ابن الهمام (ت. ١٤٥٧/٨٦١)

١١. التعريف والإخبار بتخريج أحاديث الاختيار للقاسم بن قطلوبغا (ت. ٨٧٩)

١٢. مرقاة المفاتيح علي القاري (ت. ١٦٠٥/١٠١٤)

١٣. رد المختار لابن عابدين (ت. ١٨٣٦/١٢٥٢)

فلا بد من تحرير المسألة وتوضيح مثار الخلاف فيها بين المذاهب وإقامة الأدلة الأساسية فيها قبل البحث في الكتب المذكورة، لتشكيل الصورة بشكل واضح.

٢. الجمع بين الصلاتين في السفر

اتفقت المذاهب على أن النبي صلى الله عليه وسلم في الحج جمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر بالعرفة، وبين العشاء والمغرب في وقت العشاء بالمزدلفة، وذهبت الشافعية والمالكية والحنابلة إلى مشروعية الجمع بين الصلاتين في السفر غير الحج أيضا تقديما أو تأخيرا مع اختلافا صغيرة في

التفاصيل،[١] أما الحنفية قالوا بأن الجمع بين الصلاتين له خصوصية بالحج ولا يجوز الجمع إلا بالعرفة والمزدلفة.[٢]

وذهب الحنفية إلى أنه لكل صلاة وقتا خاصا لها ولا يمكن أن تقدم على وقتها أو تؤخر، وأما الجمع المذكور في الأحاديث فإنه حاصل فعلا وليس وقتا، بمعنى أن يؤخر الأولى إلى آخر وقتها وأن تقدم الثانية إلى أول وقتها، وبهذا الشكل يكون لكل منهما في وقتها بجمع صوري لا حقيقي، ولكل فريق أدلة فقبل الدخول إلى دراسة المسألة في الكتب سنعرضها.

2.1. الأحاديث الدالة على الجمع بين الصلاتين[٣]

١- حديث أنس بن مالك، وله أكثر من رواية:

- في رواية عنه جمع التأخير: "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين في السفر، أخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر، ثم يجمع بينهما"[٤] إن في هذه الرواية جمع التأخير صريح ومطلق، وتأولها الحنفية على أنها مروية مجازا بالمعنى وأن المراد هو الجمع الصوري.
- وفي رواية عنه ذكر جمع التأخير أيضا لكنه قيد بالتعجيل: "إذا عجل عليه السفر، يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر، فيجمع بينهما، ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء، حين يغيب الشفق".[٥]
- وفي جمع التأخير هناك رواية أخرى عن أنس لكنها قيد بأن يرتحل قبل زيغ الشمس: "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر، ثم يجمع بينهما، وإذا زاغت صلى الظهر ثم ركب"،[٦] متفق عليه.

---

[١] محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بدون تاريخ، ١، ٣٦٨؛ ابن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨/١٩٦٨، ٢٠٠-٢٠٥؛ أبو إسحاق الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: محمد الزحيلي، دمشق، دار القلم، ١٤١٢/١٩٩٢، ١، ٣٤٢-٣٤٤.

[٢] سيأتي ذكر كتب المذهب الحنفي في البحث.

[٣] علما بأن هناك أكثر من صحابي روي عنه في الجمع لكن سيذكر هنا ما كان له دور أساسي في الخلاف.

[٤] مسلم، "صلاة المسافرين وقصرها"، ٤٧.

[٥] مسلم، "صلاة المسافرين وقصرها"، ٤٨.

[٦] البخاري، "تقصير الصلاة، ١٥؛ مسلم، "صلاة المسافرين وقصرها"، ٤٨.

- أما جمع التقديم فروي عن أنس أنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كان في سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعا ثم ارتحل"[١] لكن أعلت هذه الرواية بالتفرد[٢] والرواية المحفوظة في الكتب المشهورة عن أنس هي جمع التأخير دون التقديم كما في الصحيحين وغيرهما.

٢- حديث معاذ بن جبل، وله أكثر من رواية أيضا:

- في رواية عنه الجمع مطلقا قال: "جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء" قال [أبو الطفيل الراوي عن معاذ] فقلت: ما حمله على ذلك؟ قال: فقال: "أراد أن لا يحرج أمته"[٣] أوله الأحناف على جمع التأخير الصوري.
- وفي رواية عنه جمع التأخير: "أنهم خرجوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء، فأخر الصلاة يوما، ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعا، ثم دخل، ثم خرج فصلى المغرب والعشاء جميعا"[٤] فهذا قد يحتمل على جمع التأخير صوريا أيضا.
- وفي رواية عنه جمع التقديم والتأخير معا: "... إذا زاغت الشمس قبل أن يرتحل جمع بين الظهر والعصر، وإن يرتحل قبل أن تزيغ الشمس، أخر الظهر حتى ينزل للعصر، وفي المغرب مثل ذلك؛ إن غابت الشمس قبل أن يرتحل جمع بين المغرب والعشاء، وإن يرتحل قبل أن تغيب الشمس أخر المغرب حتى ينزل للعشاء، ثم جمع بينهما"[٥] وانتقدت الرواية بأن في إسنادها هشام بن سعد ضعفه أكثر من واحد،[٦] وخالفه الحفاظُ من أصحاب أبي الزبير

---

[١] البيهقي، السنن الكبرى، ٣، ٢٣١. وقال ابن قطلوبغا: "في رواية الحاكم في الأربعين بإسناد صحيح: "صلى الظهر والعصر ثم ركب" (التعريف والإخبار، ١، ٩٣) لم نصل كتاب الحاكم هذا غير أن البيهقي أخرج هذا الحديث عن الحاكم بإسناده في كتابه معرفة السنن والآثار، ٤، ٢٩٢.

[٢] ابن حجر، فتح الباري، ٢، ٥٨٢.

[٣] مسلم، "صلاة المسافرين وقصرها"، ٥٣؛ ابن ماجة، "إقامة الصلاة والسنة فيها"، ٧٤؛ أبو داود، "تفريع صلاة السفر"، ٥؛ الترمذي، "السفر"، ٤.

[٤] أبو داود، "تفريع صلاة السفر"، ٥.

[٥] أبو داود، "تفريع صلاة السفر"، ٥.

[٦] قال أحمد بن حنبل فيه: "لم يكن بالحافظ"، وقال يحيى بن معين "ضعيف"، وفي رواية "صالح ليس بمتروك"، وقال أبو حاتم "يكتب حديثه ولا يحتج به، (ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٩، ٦١).

(الذي روى عنه هشام) كمالك والثوري وقرة بن خالد وغيرهم فلم يذكروا في روايتهم جمع التقديم قاله ابن حجر.[1]

- وعن معاذ رواية أخرى تذكر جمع التأخير أيضا لكن قال فيه أبو داود: "ولم يرو هذا الحديث إلا قتيبة وحده"،[2] وقال فيه الترمذي: "وحديث معاذ حديث حسن غريب تفرد به قتيبة لا نعرف أحدا رواه عن الليث غيره... والمعروف عند أهل العلم حديث معاذ من حديث أبي الزبير عن أبي الطفيل عن معاذ أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع في غزوة تبوك بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء، رواه قرة بن خالد وسفيان الثوري ومالك وغير واحد عن أبي الزبير المكي"[3] وأعله البخاري أيضا كما نقله الحاكم،[4] فيبدو أن الرواية المحفوظة عن معاذ الرواية الأولى التي فيه ذكر الجمع مطلقا.

٣- أما حديث ابن عمر فروي بطريق سالم ونافع:

- أما رواية سالم عنه فإنها جاءت مطلقا دون التفصيل في صفة جمع النبي فيما أكان تأخيرا أم تقديما إذ قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يجمع بين المغرب والعشاء إذا جد به السير"[5]، فإنه يحتمل الجمع الحقيقي والجمع الصوري معا.
- وأما رواية نافع فجاءت بوجوه:
- أن ابن عمر كان بطريق مكة، فبلغه عن صفية بنت أبي عبيد شدة وجع، فأسرع السير حتى كان بعد غروب الشفق نزل، فصلى المغرب والعتمة، جمع بينهما، ثم قال: إني "رأيت النبي

---

[1] ابن حجر، فتح الباري، ٢، ٥٨٣.

[2] أبو داود، "تفريع صلاة السفر"، ٥.

[3] الترمذي، "السفر"،٤.

[4] قال الحاكم: "هذا حديث رواته أئمة ثقات، وهو شاذ الإسناد والمتن لا نعرف له علة نعلله بها... فنظرنا فإذا الحديث موضوع... البخاري يقول: قلت لقتيبة بن سعيد: مع من كتبت عن الليث بن سعد حديث يزيد بن أبي حبيب عن أبي الطفيل؟ فقال: كتبته مع خالد المدائني، قال: البخاري، وكان خالد المدئني يدخل الأحاديث على الشيوخ." (الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص. 396)

[5] البخاري، "تقصير الصلاة"، ١٣.

صلى الله عليه وسلم إذا جد به السير أخر المغرب وجمع بينهما".[1] فإن في هذه الرواية عبارة "بعد غروب الشفق" صريح في جمع التأخير كان حقيقيا لا صوريا.

- وفي رواية: "... حتى غربت الشمس وبدت النجوم، فقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا عجل به أمر في سفر جمع بين هاتين الصلاتين، فسار حتى غاب الشفق، فنزل فجمع بينهما"[2]
- وفي رواية: "... عند ذهاب الشفق، نزل فجمع بينهما"[3] فهذه الروايات متفقة بذكر جمع التأخير دون التقديم، فأما الرواية الثالثة قد اختلفت بأن تفسر صفة جمع النبي صلى الله عليه وسلم بقوله "فسار حتى غاب الشفق، فنزل فجمع بينهما".
- وهناك بعض روايات عن ابن عمر تصلح لرأي الحنفية بأن الجمع صوري لا حقيقي ألا وهي:
- في رواية "... إذا كان قبل غيوب الشفق نزل فصلى المغرب، ثم انتظر حتى غاب الشفق فصلى العشاء، ثم قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا عجل به أمر صنع مثل الذي صنعت..."[4]
- وفي رواية: "... حتى إذا كان في آخر الشفق نزل فصلى المغرب، ثم أقام العشاء وقد توارى الشفق فصلى بنا..."[5]

فإن بعض العلماء الحنفية ذهبوا إلى تمييز الشفق بين الأحمر والأبيض وقالوا يحتمل أنه جمع بعد غياب الشفق الأحمر أي آخر وقت المغرب وهكذا يكون الجمع صوريا إذ في الروايتين الأخيرتين هذا صريح، فأولوا الروايات الأخرى على هذا المعنى.

٤- حديث ابن مسعود قال: "أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاتين في السفر"[6] فكما يلاحظ أنه مطلق في الجمع وقد يحتمل الجمع الصوري والحقيقي معا.

---

[1] البخاري، "العمرة"، ٢٠، و"الجهاد والسير" ١٣٥؛ مسلم، "صلاة المسافرين وقصرها"، ٤٣؛ أبو داود، "تفريع صلاة السفر"، ٥؛ الترمذي، "السفر"، ٤؛ النسائي، "المواقيت"، ٤٣.

[2] أبو داود، "الجمع بين الصلاتين"، ٥.

[3] أبو داود، "الجمع بين الصلاتين"، ٥.

[4] أبو داود، "الجمع بين الصلاتين"، ٥.

[5] النسائي، "أوقات الصلاة"، ٤٥.

[6] ابن أبي شيبة، المصنف، ٢، ٢١١؛ البزار، المسند، ٥، ٤١٤.

٢,٢. أدلة الحنفية في عدولهم عن العمل بأحاديث الجمع في السفر:

إن الحنفية تركوا العمل بأحاديث الجمع بسبب السفر مبدئيا بالآيات القرآنية وهذا يتناسب مع أصولهم في التعامل مع الحديث والتي أوردنا نماذج منها في المقدمة، ومنها عدم مخالفة خبر الآحاد للأدلة القطعية وهي الآيات القرآنية والسنة المتواترة والمشهورة كما سبق ذكره عند توضيح منهجهم، ومع ذلك عندهم أدلة من الأحاديث تنفي الجمع الحقيقي.

أدلتهم من الآيات:

١- {... إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا} (النساء، ٤:١٠٣)
٢- {حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى} (البقرة، ٢: ٢٣٨)

فكلا الآيتين تثبت بأن لكل صلاة وقت معين ولا يصح أداءها إلا في هذا الوقت فقالوا إنه لا يمكن الجمع بين الصلاتين بوقت إحداهما، ولذلك نرى أن بعض الحنفية قد تناول الموضوع في باب أوقات الصلاة.

أدلتهم من الأحاديث:

١- حديث أبي موسى الأشعري في بيان مواقيت الصلوات الخمس إذ سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم عن مواقيت الصلاة فأخبره صلى الله عليه وسلة عنها بأن صلى كل صلاة في أول وقتها يوما وفي آخر وقتها يوم التالي وقال للسائل "ما بين ما رأيت وقت" أخرجه مسلم،[١] وحديث ابن عباس عن النبي بلفظ " أمني جبريل عند البيت مرتين..." أخرجه الترمذي وقال "في الباب عن أبي هريرة، وبريدة، وأبي موسى، وأبي مسعود، وأبي سعيد، وجابر، وعمرو بن حزم، والبراء، وأنس"،[٢] قال الحنفية إن هذه الأحاديث تعني أن القاعدة هي إثبات وقت مستقل لكل صلاة وعدم التداخل فيما بينها، والأحاديث التي تنص على الصلوات مؤقتة هي من الأحاديث المتواترة وكذلك فيها إجماع فلا يجوز تغييرها للأحاديث الآحاد.
٢- حديث عبد الله بن مسعود قال: "ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة بغير ميقاتها إلا صلاتين: جمع بين المغرب والعشاء، وصلى الفجر قبل ميقاتها"، متفق عليه،[٣] ففي هذا الحديث يرى

[١] مسلم، "المساجد"، ١٧٧؛ ابن ماجة، "أبواب مواقيت الصلاة"، ١.
[٢] الترمذي، "أبواب الصلاة"، ١.
[٣] البخاري، "الحج"، ٩٩؛ مسلم، "الحج"، ٢٩٢.

أن ابن مسعود ركز على أوقات الصلوات، وأكد أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة إلا بوقتها، ورأي المذهب الحنفي بالجمع الصوري يكون موافقا لحديث ابن مسعود هذا.

٣- حديث أبي قتادة قال: قال رسول الله: "...أما إنه ليس في النوم تفريط، إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى..." أخرجه مسلم،[١] إن الحديث يثبت لكل صلاة وقتا معينا ينتهي بدخول وقت التالية، فقال الحنفية لا بد من مراعاة أوقات الصلوات في الجمع وهذا لا يكون إلا بالجمع الصوري.

٤- حديث عائشة رضي الله عنها "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يؤخر الظهر، ويعجل العصر، ويؤخر المغرب، ويعجل العشاء في السفر"[٢] فإن حديث عائشة صريح في أن الجمع صوري لذا استعمله بعض الحنفية تأييدا لرأي المذهب.

٥- ورواية عن ابن عمر التي سبق ذكرها في أدلة الشافعية والتي تنص صراحة على الجمع الصوري.

٦- حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر"،[٣] هذا الحديث قد تفرد به حنش بن قيس أبو علي واتفق العلماء على ضعفه، قال البخاري فيه: "أحاديثه منكرة جدا ولا يكتب حديثه"،[٤] ورغم حال حديث ابن عباس هذا فقد استعمله معظم الحنفية من أصحاب الكتب التي درست في البحث.

٧- وحديث عمر بن الخطاب الموقوف أنه كتب إلى أمراء الآفاق وقال فيه: "ثلاث من الكبائر الجمع بني الصلاتين والفرار من الزحف والنهبة" أخرجه محمد الشيباني والبيهقي[٥] وفي رواية أيضا عند البيهقي قال: "الجمع بين الصلاتين إلا في عذر".[٦]

٣. الجمع بين الصلاتين في السفرفي كتب المذهب الحنفي

من خلال البحث في كتب الحنفية اتضح لنا أن هناك منهجين مختلفين في تعاملهم مع الأحاديث، وكل منهج غلب على مرحلة زمنية خاصة، ففي المرحلة الأولى عرضوا الأحاديث على الأدلة القطعية وهي الآيات القرآنية والسنة المتواترة أو المشهورة وذهبوا إلى تأويل الأحاديث بحيث تنسجم مع هذه الأدلة القطعية والقواعد الكلية، دون أن يشتغل بالأسانيد، ومن يلتزم بهذا المنهج محمد

---

[١] مسلم، "المساجد"، ٦٨١.

[٢] ابن أبي شيبة، المصنف، ٢، ٢١٠؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٤١، ٤٨٨-٤٩٠.

[٣] الترمذي، "الصلاة"، ١٣٨.

[٤] المزي، تهذيب الكمال، ٦، ٤٦٦.

[٥] محمد بن الحسن الشيباني، الحجة على أهل المدينة، ١، ١٦٥؛ البيهقي، السنن، ٣، ٢٤٠.

[٦] البيهقي، السنن، ٣، ٢٤٠.

الشيباني، والجصاص والطحاوي، والسرخسي، والكاساني مع تفاوتهم في استيعاب أحاديث الباب وذلك كان بما يتناسب بمنهجهم في التأليف، وأما في المرحلة الثانية فقد طرأت بعد المتغيرات على هذا المنهج كما سيأتي.

إن عرض الأحاديث الآحاد على القرآن والسنة المتواترة والمشهورة من خصوصية المنهج الحنفي، وخلفية أساس الخلاف في مسألة الجمع بين الصلاتين يعود إلى هذا الأصل عند الحنفية، فالآيتان السالفتان دليلان قطعيان في مواقيت الصلوات وكذلك الأحاديث في بيان النبي صلى الله عليه وسلم المواقيت، فعرضوا أحاديث الجمع على هذه الأدلة، ولأن ظواهر أحاديث الباب تخالف الأدلة القطعية عدلوا عن العمل بظاهرها وحملوها على الجمع الصوري دون التمييز بين الصحيح والضعيف أو المرفوع والموقوف.

ولتصوير هذه المسألة وتتبعها، اخترنا عددا من الكتب الحنفية التي اشتهرت بأنها تعني بالحديث أو بأصول الحديث، وجعلناها الميدان التطبيقي لهذه الدراسة، وقسمناها باعتبار الزمان والمنهج إلى مرحلتين متواليتين، الأولى مرحلة المتقدمين، والثانية مرحلة المتأخرين، والفصل بينهما كان هو القرن السابع الهجري لأسباب منهجية كما سيأتي.

٣,١. المرحلة الأولى: المتقدمون

فمثلا الإمام محمد الشيباني (ت. ١٨٩/٨٠٥) استدل في المسألة بحديثين موقوفين عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود فحسب واكتفى بهما لدعم رأي شيخه أبي حنيفة، والجصاص (ت. ٣٧٠/٩٨٠) تناول الموضوع تحت الآية ١٠٣ من سورة النساء لمخالفة أحاديث الجمع هذه الآية ولم يذكر أي حديث روي في الجمع، وكذلك السرخسي (ت. ٤٨٣/١٠٩٠) كان اعتماده الأساسي في المسألة الآيات.[١]

وأما الطحاوي (ت. ٣٢١/٩٣٣) فقد اختلف عن الإمام محمد والجصاص بذكره أحاديث الجمع مع أسانيدها والإشارة إلى اختلاف ألفاظها وتوجيهات متونها، ومع ذلك لم يشتغل بالأسانيد وبقي أن يناقش الأحاديث من جهة متونها موافقا للمذهب، ومما يلفت النظر في عمل الطحاوي أنه

---

[١] السرخسي، المبسوط، بيروت: دار المعرفة، ١، ١٤٩-١٥٠. وأصلا ذكر السرخسي حديثا عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من جمع بين صلاتين في وقت واحد فقد أتى بابا من الكبائر" ويبدو أنه أخطأ في نسبة الحديث لابن مسعود لأنه مروي عن ابن العباس أساسا أخرجه الترمذي (الصلاة، ١٣٨)، وأبي يعلى في مسنده (٥، ١٣٦)، والطبراني في الكبير (١١، ٢١٦)، ولعله هذا بسبب أنه ألف المبسوط وهو في السجن وليس معه كتبه.

قدم الجمع في حل تعارض الروايات على الترجيح رغم أن كثيرين من الحنفية يذكرون يقدمون النسخ والترجيح على الجمع[1] إذ قال في الروايات المختلفة عن ابن عمر: "فأولى الأشياء بنا أن تحمل هذه الروايات كلها على الاتفاق لا على التضاد فنجعل ما روي عن ابن عمر أن نزوله للمغرب، كان بعدما غاب الشفق، أنه على قرب غيبوبة الشفق إذا كان قد روي عنه أن نزوله ذلك كان قبل غيبوبة الشفق"[2] وهذا الحل كان يتناسب بمنهج المحدثين ويخالف منهج الحنفية حيث منهجهم في التعارض تقديم الترجيح على الجمع أصلا،[3] ولعل ذلك يرجع إلى خلفيته الحديثية الشافعية.

إن من سبق ذكرهم لم يذكروا القواعد الأصولية في نقد الحديث، رغم كونهم من مؤسسي منهج الحنفية في التعامل مع السنن والأحاديث، ولكن هناك من يذكرها صراحة أيضا، منهم الكاساني (ت.٥٨٧/١١٩١)، إذ قال:

ولأن هذه الصلوات عرفت مؤقتة بأوقاتها بالدلائل المقطوع بها من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، فلا يجوز تغييرها عن أوقاتها بضرب من الاستدلال أو بخبر الواحد، ... وما روي من الحديث في خبر الآحاد فلا يقبل في معارضة الدليل المقطوع به، مع أنه غريب ورد في حادثة تعم بها البلوى، ومثله غير مقبول عندنا ثم هو مؤول وتأويله أنه جمع بينهما فعلا لا وقتا، بأن أخر الأولى منهما إلى آخر الوقت

---

[1] تقديم الترجيح على الجمع هو المنقول عن كبار الأئمة وهو الذي رجحه تركماني بعد تحرير المسألة في كتابه دراسات في أصول الحنفية، ٥٠٦. وانظر ابن الهمام، التحرير، ٣٦٢، وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٢: ١٥٢. واختار تقديم الجمع على الترجيح بعض الحنفية كاللكنوي والتهانوي. انظر الأجوبة الفاضلة، ١٨٢، وجامع الآثار، ٣.

[2] شرح معاني الآثار، ١، ١٦٣.

[3] قال فاتيون شعباني: إن منهج الطحاوي في كتابه شرح معاني الآثار فيما يخص بمسألة دفع التعارض بين الأدلة أقرب إلى منهج المحدثين، لأنه مبدئيا يعتمد على وحدة معنى الأدلة وليس تعرضها، وفي كثير من الأمثلة التي ظاهرها متعارضة بعضها ببعض ركز على معانيها وحاول أن يجمع بينها، وفي المواضع التي لا يتيسر فيها الجمع يذهب إلى النسخ... فمنهج الطحاوي في دفع التعارض بين الأحاديث قد يمكن القول إنه على هذا الترتيب: أولا الحمل (الجمع، التأليف، التوفيق والتأويل)، ثانيا النسخ، ثالثا الترجيح، ورابعا التساقط، مع أنه يستعمل كل هذه الأربعة فإن الحمل أكثر ما ذهب إليه." (فاتيون شعباني، Şerhu Meâni'l-Âsâr Eserine Göre Ebû Ca'Fer et-Tahâvî'nin Metodolojisinde Sünnetin Kaynak Değeri ve İbadetlerde Uygulanışı (رسالة ماجستير)، بورصة، جامعة أولو داغ معهد العلوم الاجتماعية قسم العلوم الإسلامية الأساسية، ص. ٦٢-٦٤)

ثم أدى الأخرى في أول الوقت ولا واسطة بين الوقتين فوقعتا مجتمعتين فعلا، كذا فعل ابن عمر في سفر وقال: هكذا كان يفعل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم.[١]

فتقسيم الأدلة من حيث المقطوع بها وخبر الآحاد، وعرض الثاني على الأول، واشتراط لقبول الآحاد موافقته المقطوع بها، وألا يرد فيما تعم به البلوى كل هذه من قواعد الحنفية في نقد الحديث، كما سلف.

3.2. المرحلة الثانية: المتأخرون

إن القرن السابع الهجري له خصوصية في التاريخ الإسلامي فيما يتصل بدراستنا من جهتين، الأولى: أنه بعد استقرار المذاهب الأربعة وأصولها ودوام النقاش والاختلافات بين المذاهب من حيث استخدامُ الأدلة فهذا مما أدى إلى الدفاع عن المذهب بتأليف الكتب التي تورد الأحكام وأدلتها وتقارنها بأدلة المذاهب الأخرى، والثاني من مزيا هذا العصر هو انتشار كتب الحديث في أنحاء العالم الإسلامي واستقرار قواعد علوم الحديث ودخولها في بنية العقل المسلم ومنهجيته في القبول والرد، إذ ألف ابن الصلاح (ت. ١٢٤٥/٦٤٣) كتابه المسمى بمعرفة أنواع علم الحديث والذي صار مرجعا أساسيا لمن بعده في علوم الحديث، فكانت النتيجة أن انحسر اتجاه فقه الرأي الشاذ، وأن تأثر اتجاه الحنفية من أهل الرأي المعتدل بعلوم الإسناد والحديث.

ولمتابعة تأثير هذه المسائل في مقاربة الحنفية للحديث، سنرى في هذا العصر المنبجي (ت. ١٢٨٧/٦٨٦) وضع كتابه اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، وقد ذكر سبب تأليفه بأنه لما رأى أناسا يأخذون عليهم وينفون علم الحديث عنهم ويجعلون ذلك عيبا وطعنا، سلك طريقا خاصا حيث كان يذكر الأحاديث التي تمسك بها الأحناف في مسائل الخلاف مريدا إظهار لمن نظر فيها وأنصف أنهم أكثر الناس انقيادا لكتاب الله تعالى وأشد اتباعا لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.[٢] فهذه الكلمات تشير إلى خصوصية العصر المذكورة سابقا، ومن خلال هذا النص وما سيأتي عقبه سنرى تغيرا عند الحنفية في مقاربة الحديث، ألا وهي استعمال الأحناف بعضَ منهج المحدثين في نقد الحديث، وكذلك اطلاعهم على مصنفات الحديث ورجاله، ونرى هنا المنبجي قد حذف الأسانيد وعلق الأحاديث على

---

[١] علاء الدين أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣/١٤٢٤، ١، ٥٨٠-٥٨٣.

[٢] علي بن أبي يحيى المنبجي، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تحقيق: محمد فضل عبد العزيز المراد، دمشق: دار القلم، ١٩٩٤/١٤١٤، ١، ٣٧.

مصنفو كتب البخاري والترمذي، فهذا قد يجيز القول بأن كتب الحديث صارت متداولة بين أصحاب المذهب الحنفي كذلك، إن المنبجي في مناقشته حديثَ معاذ بن جبل[1] الذي ذكر فيه جمعي التقديم والتأخير رد الحديث بسبب تفرد راويه وكونه شاذا، فهنا اختلف المنبجي عمن سلفه بأنه اقتبس من الترمذي والحاكم في علل حديث معاذ من رواية قتيبة عن الليث أنه تفردٌ وشاذٌ متنا وإسنادا وأتى بقصة كشف البخاري علة الحديث نقلا عن الحاكم، وقد نقل أيضا قول ابن عدي في الراوي الذي هو معضلة هذا الحديث بأن "له عن الليث بن سعد غير حديث منكر والليث بريء من رواية خالد عن تلك الأحاديث وله عن الليث مناكير أيضا"،[2] فهذه النقلات الحديثية والبحث في العلة عند المنبجي لا شك أنها خطوة جديدة في منهج الحنفية وذلك قد يعدّ تقاربا أو اقتباسا من منهج المحدثين وأيضا قد يمكن عده من محاولة إلزام الخصم بمنهجه ولكننا نستبعده مبدئيا، وهذا يحتاج إلى بحث كتاب المنبجي كاملا لكي يتبين الأمر بوضوح.

ولعل المنبجي بصنيعه هذا يمكن أن يعد بأنه فتح بابا في نقد الحديث دخله آخرون من محدثي الحنفية بعده، فمثلا ابن التركماني (ت. ١٣٤٩/٧٥٠) تعقب البيهقي بأنه أخرج حديثا معلقا عن معمر عن أيوب وموسى بن عقبة عن نافع بلفظ "...فأخر المغرب بعد ذهاب الشفق..." وقال: "لم يذكر سنده لينظر فيه" وأتى بأحاديث مخالفا لهذا الحديث من سنن النسائي والدارقطني بأسانيدها وفيها متابعة عبيد الله بن عمر ويحيى بن سعيد لموسى بن عقبة، وهذه معارضة الروايات بعضها على بعض والبحث في المتابعات تعد من منهج النقد عند المحدثين تماما فضلا عن أنها تدل على سعة اطلاع ابن التركماني على مصنفات الحديث كالمنبجي قبله، وكذلك أشار إلى الاضطراب في متن حديث ابن عمر من رواية يحيى بن سعيد الأنصاري عن نافع حيث قال مرة: "إنه سار قريبا من ربع الليل ثم نزل فصلى" ومرة: "فسرنا أميالا ثم نزل فصلى" وكان ناقلا من كتاب الخلافيات للبيهقي نفسه، وقال: "فلفظه مضطرب كما ترى قد روى على وجهين فاقتصر البيهقي في السنن على ما يوافق مقصوده"،[3]وهنا أيضا يبدو أنه عارض الروايات بعضها على بعض وأثبت الاضطراب، فإن الكلام في الروايات من جهة الاضطراب كذلك عادة من شغل المحدثين دون الحنفية، وابن التركماني مع تمسكه برأي المذهب فإنه قد ناقش المتون والأسانيد بمنهج المحدثين تماما.

---

[1] الترمذي، "السفر"، ٤.

[2] المنبجي، اللباب، ١، ٢٩٦-٢٩٧.

[3] علاء الدين بن التركماني، الجوهر النقي على سنن البيهقي، دار الفكر، ٣، ١٥٩-١٦٥.

مع أن رأي جمهور الحنفية في المسألة الجمع الصوري تأخيرا وتأويل الأحاديث على ذلك، فقد ظهر في هذا من الحنفية من يخالف جمهور المذهب بأن يأخذ الأحاديث دون أي تأويل وأن يقبل أصول المحدثين في العمل بالحديث إذا صح ولو خالف العموميات من الأدلة الأخرى، منهم ابن ملك الذي قال عقب حديث ابن عباس فيه الجمع مطلقا، يحتمل الجمع الصوري والحقيقي وكما أنه يحتمل التأخير والتقديم، "...تارة ينوي تأخير الظهر ليصليها في وقت العصر، وتارة يقدم إلى العصر وقت الظهر ويؤديها بعد صلاة الظهر" وقال "وإليه ذهب الشافعي"[1] ولم يذكر رأي مذهبه ولم يعترض على ما ذهب إليه الشافعي بل وقال بعد ذكر حديث معاذ "يدل على أن النازل في وقت أولى الصلاتين يندب له التقديم، والراكب فيه يندب له وفيه التأخير"[2] في أول تصريح بهذا الشكل بقبول رأي المحدثين والشافعية في المسألة، ويظهر الأمر بجلاء أكثر على يد علي القاري (ت. ١٠١٤/١٦٠٥) وذلك عندما ينتقد ما ذهب إليه ابن ملك فيقول: "وهو مخالف للمذهب، والحديث بظاهره موافق لمذهب الشافعي، وهو عندنا محمول على أنه يصلي الظهر في آخر وقته والعصر في أول وقته"[3] فإن اختيار ابن ملك قد يعد خطوة ثانية إذ هو لم يجد مخرجا أمام الأحاديث ظاهرها يجيز الجمع، فيأتي علي القاري ويقرّ بأن رأي المذهب في المسألة مخالف لظاهر الحديث كما أقرّه العيني قبله، وهذا الموقف سواء موقف الإقرار بمنهج المحدثين أو بمخالفة ظاهر الحديث لم يعبّر عنه قبل القرن التاسع.

من المعلوم أن القرن التاسع له دور كبير في تاريخ علم الحديث إذ لم يبق فن من فنون الحديث إلا ألف فيه، ولعل شروح المصنفات الحديثية وكتب التخريج على الكتب الفقهية من أهم مؤلَّفات العصر ومرجع هذا الأمر إلى التنافس المذهبي إذ كل مذهب يريد أن يظهر أن ما كان في مذهبه له مسنَد من الأحاديث الصحيحة، وأيضا في هذا العصر هناك أكثر من عالم حنفي ذي صدارة في علم الحديث أيضا مثل بدر الدين العيني، وابن قطلوبغا وغيرهم ولا شك أن لهم سلف في القرن الثامن مثل الزيلعي وابن التركماني، فإن أثر توسع هؤلاء العلماء في علم الحديث يلاحظ في مؤلَّفاتهم صراحة وذلك على طريق جمعهم طرق الأحاديث وعنايتهم بالأسانيد وما يتعلق بها واستدلالهم بما قال المحدثون، وكل ذلك أدّى إلى ظهور اتجاهات جديدة وأقرب للمحدثين في التعامل مع الأحاديث عند الحنفية حتى بلغ ذلك إلى إظهار حكم جديد في المذهب فيما يتعلق بالجمع بين الصلاتين كما سيأتي فيما بعد.

---

[1] ابن ملك، شرح مصابيح السنة، دمشق/ بيروت: دار النوادر، ١٤٣٣/٢٠١٢، ٢، ٢١٤-٢١٥.

[2] ابن ملك، شرح مصابيح السنة، ٢، ٢١٧.

[3] علي القاري، مرقاة المفاتيح، تحقيق: جمال عيتاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/٢٠٠١، ٣، ٣٨٦.

ومن محدثي الحنفية العيني الذي جمع أحاديث كل من حدّث في الباب من الصحابة علي بن أبي طالب، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمرو، وعائشة، وابن عباس، وأسامة بن زيد، وجابر، وخزيمة بن ثابت، وابن مسعود، وأبو أيوب، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وابن عمر رضي الله أجمعين، وتكلم في أسانيد هذه الأحاديث كلها على منهج المحدثين، فضعف بعضها وصحح بعضها[١] فمثلا قال في حديث علي "أخرجه الدارقطني... ولا يصح إسناده، شيخ الدارقطني هو أبو العباس بن عقدة أحد الحفاظ لكنه شيعي، وقد تكلم فيه الدارقطني وحمزة السهمي وغيرهما، وشيخه المنذر بن محمد بن المنذر ليس بالقوي أيضا، قاله الدارقطني أيضا، وأبوه وجده يحتاج إلى معرفتهما"،[٢] وفي حديث عبد الله بن عمرو قال: "أخرجه أحمد... وفي إسناده الحجاج بن أرطاة مختلف في الاحتجاج به"،[٣] وفي بعض الأحاديث بيّن عللها حيث في حديث أسامة بن زيد المرفوع نقل من علل الترمذي الكبير أن البخاري قال: " الصحيح هو موقوف عن أسامة بن زيد"،[٤] وبمثل هذه الأمثلة أبرز العيني بصناعته الحديثية ولم يشعر في نقده للأحاديث بمنهج مذهبه، ويلاحظ أيضا أن العيني ألزم خصمه في استدلاله ببعض الأحاديث بمنهج المحدثين تماما، مثاله ما قاله في حديث معاذ من رواية هشام بن سعد:

فإن قلت: روى أبو داود ... حدثنا المفضل بن فضالة والليث بن سعد عن هشام بن سعد عن أبي الزبير عن أبي الطفيل (الحديث) قال أبو داود: رواه هشام بن عروة عن حسين بن عبد الله عن كريب عن ابن عباس ... نحو حديث المفضل والليث، قلت: حكي عن أبي داود أنه أنكر هذا الحديث، وحكي عنه أيضا أنه قال: ليس في تقديم الوقت حديث قائم، وحسين بن عبد الله هذا لا يحتج بحديثه، قال ابن المديني: تركت حديثه، وقال أبو جعفر العقيلي: وله غير حديث لا يتابع عليه، وقال أحمد بن حنبل: له أشياء منكرة، وقال ابن معين: ضعيف، وقال أبو حاتم: ضعيف يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال النسائي: متروك الحديث. وقال ابن حبان: يقلب الأسانيد ويرفع المسانيد.[٥]

وعلى الرغم من ذلك إنه بقي محافظا لرأي مذهبه في المسألة كابن التركماني فبعد نقد أحاديث الباب انتقل إلى الكلام الفقهي واستدل لرأي مذهبه بحديث ابن مسعود في نفي الجمع

---

[١] العيني، عمدة القاري، ٧، ١٤٣-١٤٦.

[٢] العيني، عمدة القاري، ٧، ١٤٤.

[٣] العيني، عمدة القاري، ٧، ١٤٥.

[٤] العيني، عمدة القاري، ٧، ١٤٥. الترمذي، العلل الكبير، ص. ٩٦.

[٥] العيني، عمدة القاري، ٧، ١٥٠-١٥١.

وبحديث أبي قتادة في التفريط، وتناول الموضوع في نهاية الباب بما يتناسب قواعد مذهبه إذ قال في نقاشه مع الخطابي وابن قدامة:

سلمنا أن الجمع رخصة، ولكن حملناه على الجمع الصوري حتى لا يعارض الخبر الواحد الآية القطعية، وهو قوله تعالى... (البقرة، ٢:٢٣٨، والنساء: ٤: ١٠٣)، وما قلناه هو العمل بالآية والخبر، وما قالوه يؤدي إلى ترك العمل بالآية ويلزمهم على ما قالوا من الجمع المعنوي رخصة أن يجمعوا لعذر المطر أو الخوف في الحضر، ومع هذا لم يجوزوا ذلك، وأولوا حديث ابن عباس، رضي الله تعالى عنهما: "...من غير خوف ولا مطر" الحديث، بتأويلات مردودة، وفيما ذهبنا إليه العمل بالكتاب، وبكل حديث جاء في هذا الباب من غير حاجة إلى تأويلات.[١]

ومن جانب آخر نرى العيني قد وافق بأن رأي مذهبه مخالف لظاهر أحاديث الجمع حيث قال "فذهب قوم إلى ظاهر هذه الأحاديث وأجازوا الجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء في السفر في وقت أحدهما..."[٢] بما يذكرنا بما قام به المنبجي ومن نحا نحوه.

وما نراه عند العيني من منهج المحدثين لا يمكن تعميمه في المذهب كله بلا شك، فلعل ذلك آت من كون العيني متضلعا في علم الحديث، وعلى أي حال، فإن الحنفية المحدثين هم ميدان هذه الدراسة في واقع الأمر.

ويقابل موقف العيني موقف ابن الهمام تلميذ العيني في تقييمه المسألة[٣] فلا يُرى أثر منهج المحدثين في تصنيفه كثيرا، مثاله فيما ذهب إليه في حل التعارض بين حديث ابن مسعود فيه نفي الجمع وبين حديثي أنس وابن عمر فيهما جواز الجمع فقال "ويترجح حديث ابن مسعود بزيادة فقه الراوي، وبأنه أحوط فيقدم عند التعارض"، وهنا يرى أن ابن الهمام تمسك بمنهج مذهبه الحنفي في تقديم حديث راو الفقيه على غير الفقيه عند التعارض، إذ هو من العلل التي يردها أخبار الآحاد عند الأحناف كما نقله الجصاص عن عيسى بن أبان، ومع ذلك فلا يمكن فصل ما قام به ابن الهمام عن منهج المحدثين في التعامل مع الأسانيد ونقدها، فهو يصف بعض الأحاديث بالاضطراب فيقول: "وقد وقع في أحاديث الجمع شيء ممن الاضطراب" يقصد روايات عن ابن عباس في بعضها أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بالمدينة من غير خوف ولا سفر بينما في بعضها "...من غير خوف ولا مطر" وحين

---

[١] العيني، عمدة القاري، ٧، ١٥١.

[٢] العيني، عمدة القاري، ٧، ١٤٦.

(٣) كمال الدين ابن الهمام، شرح فتح القدير، شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٠/١٣٨٩، ٢، ٤٨.

سئل ابن عباس عن فعل النبي هذا قال: "أراد ألا يحرج أمته"، وقد يمكن التفكير هنا أن مفهوم الاضطراب مأخوذ عن ابن التركماني وكان قبل ابن الهمام شيخه العيني اقتبسه عن ابن التركماني أيضا -مهما كان الكلام هناك في روايات حديث ابن عمر-، لأن مفهوم الاضطراب ليس من مصطلحات النقد الحديثي عند الأحناف أصلا، وهاتان الروايتان من ابن عباس كانتا متداولتين في كتب من تقدم ابن الهمام ولم يقل أحد بأنه مضطرب.

فقد مرّ سابقا أن ابن ملك لم يذكر رأي مذهبه ولم يذهب إلى تأويل الأحاديث بل صرّح دلالتها إلى الجمع الحقيقي تقديما وتأخيرا ومهما اعترض عليه علي القاري فيبدو أن هناك من لم يغمض عينيه على هذا المعنى ولم يتقبل تماما تأويل الحنفية لظواهر هذه الأحاديث، ومنهم القاسم بن قطلوبغا الذي تتلمّذ على ابن الهمام، فقال في كتابه التعريف والإخبار[1] في تأويل المذهب بأن ما يجيز من الجمع بين الصلاتين هو جمع صوري تأخيرا، إنه تأويل ما روي في الجمع من حديث أنس في الصحيحين بلفظ "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم يجمع بينهما، وإذا زاغت صلى الظهر ثم ركب" ومن ثم أتى بروايات أنس فيه "صلى الظهر والعصر ثم ركب" عند الحاكم وأبي نعيم، وحديث معاذ عند مسلم يحتمل جمعي التقديم والتأخير، فقال: "ولا يخفى أن التأويل الذي ذكره المصنف إنما يتمشى في جمع التأخير، فأما جمع التقديم فلا يتأتى فيه ذلك والله سبحانه تعالى أعلم".

فأما ما ذكره المصنف فهو المختار في المذهب أصلا لكن يبدو أن ابن قطلوبغا، أعاد النظر في ظواهر أحاديث الجمع، وميز بين ما ورد في جمع التقديم وجمع التأخير، فقبل تأويل جمع التأخير على الجمع الصوري، ولكنه لم يقتنع بتأويل الأحاديث لترك جمع التقديم إذ هناك أحاديث تجيز جمع التقديم ولا يمكن تأويلها، وأيضا بعد قوله هذا قال: "وفيه ما أخرجه البزار عن أنس أنه كان إذا أراد أن يجمع بين صلاتين في السفر أخر الظهر إلى آخر وقتها، ثم صلاها وصلى العصر في أول وقتها، ويصلي المغرب في آخر وقتها ويصلي العشاء في أول وقتها ويقول: هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع" وذكر بعده قول البزار: "ولا نعلم أحدا تابع حفص بن عبيد الله على هذه الرواية"[2] وكأنه أراد بهذا أن ما كان يؤيد ترجيح جمع التأخير دون التقديم من رواية حديث أنس هو معلل بتفرد راويه، ويبقى حديث أنس يجيز لجمع التأخير والتقديم معا، وذلك الأخذ بالحديث الصحيح والترك ما كان

---

[1] القاسم بن قطلبوغا، التعريف والإخبار بتخريج أحاديث الاختيار، نشر: عبد الله محمد الدرويش، دمشق، ١٤١٧/١٩٩٧، ١، ٩٣.

[2] البزار، المسند، ١٣، ٩٦.

ضعيفا رغم أنه يؤيد رأي المذهب، أيضا خطوة جديدة عند المذهب الحنفي، وكان قبله العيني مع إقراره بأن ما قاله الخصم هو ظاهر الأحاديث فإنه بقي مدافعا عن رأي المذهب بتأويل الأحاديث.

فيبدو أن الباب الذي فتحه المنبجي في القرن السابع من ميل بعض منهج نقد المحدثين إلى المنهج الحنفي ظل مفتوحا واتسعت فرجته بعده كما رأيناه عند ابن التركماني والعيني وابن قطلوبغا وغيرهم، وحتى انتهى الأمر بمتأخري الحنفية إلى أخذ ببعض ظاهر الأحاديث التي يتركه المتقدمون ويذهبون إلى تأويلها موافقا لرأي أبي حنيفة، وهذا ابن عابدين قال إنه يجوز في الضرورة جمع التأخير وقتا واستند فيه إلى قول الكادوري (ت. ٨٣٢) في كتابه المضمرات: "المسافر إذا خاف اللصوص أو قطاع الطريق ولا ينتظره الرفقة جاز له تأخير الصلاة؛ لأنه بعذر"،[1] فيبدو أن الكاردوي أخذ بمفهوم مخالف حديث ابن عباس مرفوعا وحديث عمر موقوفا بأن الجمع بين الصلاتين بغير عذر من الكبائر وقبل الجمع بعذر، وحمله على جمع التأخير وخصص معنى العذر بالخوف لا السفر وعليه بنى ابن عابدين، وذلك أداه إلى ترك تقليد الشافعي عند الضرورة بينما كان فتوى الحصكفي جوازه عند الضرورة تقليدا بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه عند الشافعي.

٤. الخاتمة

يمكن أن يصنف البحث في البحوث التي تعنى بتداخل المناهج والتأثير المتبادل فيما بينها، وكما أن الحنفية قد تأثروا بعد استقرار نظرية الإسناد ومنهج نقد الرواة والمرويات بالحديث الشريف كمصطلح بعد أن كان اعتمادهم على السنة أي الفقه والفتاوى العملية، فإن المحدثين أيضا تأثروا بمناهج الحنفية أيضا في تقديم رواية الراوي الفقيه على غيره، وفي بعض ملابسات التفرد التي ناقشها الحنفية في مسألة عموم البلوى.[2]

ولعل في هذا الانتقال من السنة إلى الحديث عبر العصور فيه تجديد للمذهب من داخل المذهب وبحسب أصول المذهب نفسه، وهو الأمر الذي كان عليه الصاحبان وتلامذتهم بعدولهم عن قول الإمام إلى الحديث الصحيح في مسائل معينة كالمزارعة والمساقاة، فإن الحديث بعد استقرار

---

[1] ابن عابدين، رد المحتار على در المختار، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢/١٩٩٢، ١، ٣٨١-٣٨٢.

[2] هذا التأثر قد تنبه إليه عدد من الباحثين، واختلفوا في ذكر مظاهره وذكر أسبابه، اذكر منهم طرابيشي الذي كان صريحا جدا في التنبيه إلى هذا التأثر عند الحنفية، في كتابه من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ٦٢٨. ونحن نوافقه في هذا التشخيص إلى حد ما، مع تحليله أسباب هذا التأثر، ولكن نخالفه في كونه حصر مظهر هذا التأثر باهتمام الحنفية بإثبات كون الإمام أبي حنيفة محدثا حافظا ذا مسند متصل، بل إنه تأثر وصل إلى منهج التعامل مع الأدلة وإعمالها.

علوم المصطلح هو علم له آليات مفهومة وخاضعة للنقد وللتدقيق، خصوصا في كيفية انتقال الأخبار من النبي وعبر سلسلة الإسناد إلى الفقيه أو المحدث، بخلاف السنن العملية أو السنن المشتهرة التي لم يشتغل الحنفية في جمعها وضبطها، كما اشتغل المحدثون في الأحاديث.

فهذا انتقال إيجابي من وجهة نظر الباحث، ولكن الإشكال هو في الانتقال الثاني الذي حصل، وهو ما يمكن تسميته بخلط منهج الحنفية في إعمال الأدلة وعرضها على بعضها وتقديم الدليل القطعي ثبوتا ودلالة على الظني ثبوتا أو دلالة، وهو منهج يمايز بين النصوص المتواترة القرآنية والنصوص الآحاد الحديثية، فلا يخصص عام القرآن القطعي دلالة وثبوتا، بالحديث ظني الثبوت وإن كان قطعي الدلالة.

والمسألة المدروسة في البحث ناقشت كلا الانتقالين معا، وأثبتت حصولهما جزئيا أو كليا لدى متأخري الحنفية، فحتى ولو صحت تلك بعض أحاديث الجمع في السفر، وكانت قطعية الدلالة كما في جمع التقديم، فإنها تبقى ظنية الثبوت ولا تصل إلى التواتر أو الشهرة، الذي يخصص عموم القرآن ويخرم القواعد الكلية على قواعد الحنفية، فهذا مما يستلزم مزيد تأمل وبحث في أسباب هذا الانتقال، وأيضا في مظاهر هذا الانتقال، فإن الدراسة هنا اكتفت بتوصيفه وذكر مظهر واحد له وهو سلطة الحديث وتقديمه على السنة وعلى عام الكتاب.

وأما من جهة أسباب هذا التأثير فيمكن عزوه في واقع الأمر لاستقرار علوم الحديث، وتحول نظرية الإسناد عند المحدثين وعلو شأن الحديث الصحيح مع القول بأن أحاديث الصحيحين تفيد العلم النظري بما جعل من العدول عن العمل بها شأنا مستصعبا على متأخري شيوخ الحنفية من جهة. ومن جهة أخرى أن الحنفية لم يشتغلوا كثيرا بعد الجصاص في تأصيل مذهبهم في خبر الآحاد، ومن قطعية العام، والمسائل المتصلة بهذا الاشتغال والتأصيل الكافي الذي يبين حجتهم أمام نظرية الإسناد وآثارها التي استقرت وازدهرت في تلك العصور الانتقالية بين المتقدمة والمتأخرة. هذا بالإضافة إلى احتمال كون تأثير إحدى مدرستي الحنفية البغدادية أو البخارية في هذا الانتقال، فإن هذه الدراسة لم تتوقف عنده، وتحيله إلى دراسات أخرى في هذا الميدان.

الفصل الرابع:

في علل الحديث، وقضايا إشكالية

الدراسة الأولى: منهج المحدثين في درء العلَّة: ابن حجر في نقده التتبع للدارقطني أنموذجا

الدراسة الثانية: المفاضلة بين الرواة بالمحبة عند نقاد الحديث

الدراسة الثالثة: عُقُوبة إعدام بني قُريظَة في ضوء السيرة النبوية الصّحيحة

الدراسة الرابعة: قبول الأخبار وردها عند ابن عربي

الدراسة الخامسة: اتجاهات مدارس التفسير العثمانية في مقاربة السنة وعلوم الرواية

الدراسة الأولى:

منهج المحدثين في درء العلَّة: ابن حجر في نقده التتبع للدارقطني أنموذجا

المقدمة

الحمد لله الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، والصلاة والسلام على نبيه الكريم المقتدى، وعلى آله وصحبه الكرام ما هلَّ بدرٌ وبدا.

وبعدُ فإن علوم الحديث الشريف التي هي مفاتيح توثيق السنة وفهمها، قد قامت على أسس من الدقة والتمحيص مكينة، رفعتها بين العلوم الإنسانية والتاريخية منها بخاصة إلى أعلى الدرجات، وكان من أعمق علوم الحديث علوم العلل وأسبابها وكشفها، لأنها اختُصت بالمجتهدين من المحدثين، لا الحفظة منهم فقط، وكان من أدق مسائل علوم العلل هو مسألة إخضاعها للنظر والتدقيق في مدى دقة العلة ومدى قيامها على أدلة قوية مقنعة في رد الحديث، فلئن كانت بحوث العلة في السنة أشبه بإعادة النظر في المادة المدروسة من حيث استكمالها شروط الصحة الظاهرة والخفية، فإن بحوث درء العلة هي إعادة نظر جديدة في إعادة النظر السابقة، لتزداد الأحكام بهذا دقة وصحة وألقاً.

ولقد جاء هذا البحث ليسلط الضوء على هذا الأمر الدقيق المرتبط بالعلل وأثرها في الحكم على الحديث، ولكن ليس من خلال دراسة أسباب الإعلال التي أشبعت بحثاً، بل دراسة أسباب درء العلة ووسائل النقاد في دفعها، وإعادة الحديث إلى صحته الأولى.

منهج البحث: اعتمدت في بحثي هذا على استقراء (أبواب العلل في معظم كتب المصطلح) وعلى استقراء (تتبعات الدارقطني أحاديث في البخاري ومسلم، وللفصل الثامن من هدي الساري لابن حجر في الرد على تتبع الدارقطني). ثم اعتمدت منهج التحليل في استنتاج منهج النقاد في درء العلل، مركزاً على ابن حجر في هدي الساري أنموذجاً مهماً في تأصيل وتمثيل القواعد المستنتجة.

هيكل البحث: أتى هذ البحث في مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة، فأما المطلب الأولى فهو في تعريف العلة في اللغة والاصطلاح، وأما المطلب الثاني، فهو في تأصيل مفهوم درء العلة، وأما المطلب الثالث فهو في وسائل درء العلة، وهي أربع رئيسة، إثبات أن العلة غير مؤثرة، درء العلة بالترجيح، درء العلة بالجمع والتوفيق، تلقي الأمة بالقبول.

المطلب الأول: تعريف العلة في اللغة والاصطلاح

أولاً: تعريف العلة في اللغة

تطلق العلة في اللغة على ثلاثة معان:

التكرار، ومنهم قولهم: أعل القوم، إذا شربت إبلهم عللاً أي شربة ثانية.

العائق، بمعنى الحدث الذي يشغل صاحبه عن أمره، وعلله بالشيء إذا ألهاه وشغله به، ومنه تعليل الصبي بالطعام.

المرض، وصاحبها معتل ومُعل وعليل.[١] وهو المعنى الذي أراده المحدثون علماً لهذا الباب من أبواب أنواع الحديث، وأسموه الحديث المعلول، واعتُرض عليهم استخدام لفظ المفعول في "الحديث المعلول"، على أن المسموع عن العرب هو معل أو معتل كما سبق،[٢] ولكن أجازه آخرون، من باب عل الشيء إذا أصابته علة، واستشهدوا له، بما يدفع هذا الاعتراض.[٣]

ثانياً: تعريف العلة في الاصطلاح

العلة من المصطلحات التي تجاذب دلالتها عدد من المعان، إلى أن استقر الأمر على في معظم كتب المصطلح على معنى محدَّد لها، ألا وهو سببٌ خفيٌ يقدح في الحديث، مع أن ظاهره السلامة منه.

وكانت أول محاولة لتمييز مفهوم العلّة، هي قول الحاكم فيها: علم برأسه غير الصحيح والسقيم والجرح والتعديل، ثم قوله: وإنما يعلل الحديث من أوجه ليس للجرح فيها مدخل.[٤] وفيه يخرج الجرح والتعديل من أسباب العلة،[٥] أمّا ابن الصلاح فعرف الحديث المعلول بأنه الذي أطُّلع فيه على علةٍ

---

[١] معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ٤/ ١٣.

[٢] نقل الاعتراض ابن الصلاح: "والمعلول مرذول عند أهل العربية واللغة" مقدمة ابن الصلاح، ص: ٥٢.

[٣] يقول القسطنطني: "والصواب أنه يجوز أن يقال: عله فهو معلول، من العلة، إلا أنه قليل. وممن نقل ذلك الجوهري في صحاحه، وابن القوطية في أفعاله، وقطرب في كتاب فعلت وأفعلت، وذكر ابن سيده في المحكم أن في كتاب أبي إسحاق في العروض معلول، ثم قال: ولست منها على ثقة." خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام، علي بن بالي القسطنطني الحنفي، ص: ٥٢.

[٤] معرفة علوم الحديث، الحاكم، ص: ١٧٤.

[٥] وهذا مخالف لمنهج كتب العلل التي احتوت على علل سببها جرح الراوي. مقدمة همام سعيد على تحقيق شرح علل الترمذي، ١/ ٢١.

تقدح في صحته مع أن ظاهره السلامة منها، ويتطرق ذلك إلى الإسناد الذي رجاله ثقات الجامع شروط الصحة من حيث الظاهر، ويؤخذ على تعريفه أمران، الوقوع في الدور، وقصر العلة على الإسناد.[١] وعليه يكون سبب اختيار التعريف السابق أنه اشتمل الأوصاف الآتية في السبب: الخفاء والقدح والوقوع في السند أو المتن.

المطلب الثاني: تأصيل مفهوم درء العلة

تنوّع تصور النقاد للعلة على معنيين أو تصورين:

التصور الأول: بأنها معنى عام يشمل كل سبب خفي أو جلي، قادح أو غير قادح يطرأ على الحديث، ويمثّل لذلك بتعريف القزويني إذ يقول: "فأما الحديث الصحيح المعلول، -وهذا تصريح بجواز اجتماع الصحة مع العلة في نظره- فالعلة تقع للأحاديث من طرق شتى لا يمكن حصرها، فمنها أن يروي الثقات حديثا مُرسَلاً وينفرد به ثقة مسنداً، فالمسند صحيح وحجة ولا تضره علة الارسال. ثم مثل للصحيح المعلول بحديث مالك في الموطأ أنه قال: بلغنا أن أبا هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: للمملوك طعامه وكسوته. وقال: رواه إبراهيم بن طهمان والنعمان بن عبد السلام عن مالك عن محمد بن عجلان عن أبيه، عَن أبي هريرة. ثم قال: فقد صار الحديث بتبيين الإسناد صحيحا يعتمد عليه وهذا من الصحيح المبين بحجة ظهرت.[٢] وهذا تمثيل مهم عن العلة التي دُرئت في الحديث.

وأما **التصور الثاني** للعلة فهو السبب الخفي القادح كما ذكرت، ويؤخذ على هذا التقسيم كونه افتراضياً فحسب، يخالف منهج النقاد ممن كتب في العلة، خصوصاً في اشتراط القدح، لأنّ النقاد وسموا كثيراً من الأحاديث بأنها معلولة، ثم أثبتوا هم أنها علل غير قادحة، أي أنها معلولة على اعتبار ما قيل فيها، وعلى اعتبار أول البحث فيها، وغير قادحة على اعتبار النتيجة النهائية في البحث فيها، وكأنها علة البدن بذاتها إما أن يرد عليها العلاج، أو تفسد البدن، فوجودها لا يحتم الفساد، وهذا يعني أن تصورهم للعلة كان واضحاً، وأنها سبب يحتمل أن يكون قادحاً للحديث، فيخضع هذا السبب للدراسة والنقد، فإما أن يكون قادحاً فيضعف الحديث، وإما أن يُدرأ ويُدفع فلا يؤثر فيه، على أن الذين اشترطوا القدح في العلة، ما غفلوا عن هذا المعنى، ونبهوا إلى أن "اسم العلة إذا أطلق على حديث لا يلزم منه أن يسمّى الحديث معلولا اصطلاحاً".[٣] واضطر من دافع عن حصر العلة

---

[١] مقدمة ابن الصلاح، ص: ٥٢.

[٢] الإرشاد في معرفة علماء الحديث، ١/ ١٦٠.

[٣] النكت على كتاب ابن الصلاح، ابن حجر، ١/ ١١٧.

بالقادحة أن يذكر تصنيفاً آخر لها، وهو العلة المؤثرة وغير المؤثرة، فوقع في التناقض،[1] ومردُّ ذلك أن النقاد أعلوا بعض الأحاديث وهي صحيحة، فتكون عللاً غير قادحة، وتفصيل ذلك هو مطالب هذا البحث.

وأمّا اشتراط **الخفاء**، فالمراد منه خفاء نسبيٌ يتفاوت بين أنظار النقاد بحسب تمكنّهم من أدوات الإعلال، ولعلّ السبب الخفي هو أقرب في المعنى إلى السبب الدقيق[2]، وتفسير ذلك أن النقاد عندما يذكرون أسباب علل الأحاديث، لا يذكرون منها شيئاً ليس على القواعد، بل تخضع كلها لأهم سببين من أسباب الضعف، ألا وهما انقطاع السند أو جرح الراوي، ولا تخرج معظم العلل عن هذين السببين، فأين الخفاء في هذا؟ إنه في دقة مسلكه ووعورة طريق كشفه، فالعلة أمر لا يدرك إلا بالنظر الشديد، وبالحفظ الواسع، وبالتقصي في جمع الطرق، وبمعرفة مراتب الثقات، وترجيح بعضهم، وهذا ما تتفاوت فيه قدرات الناقدين وإمكانات المحدثين،[3] على أن هذه الدقة والوعورة جعلها تبدو

---

[1] انظر: الحديث المعلول، المليباري:١٧-١٨. وقد نبه على ذلك ابن حجر فقال عن الشيخين: "لا يخرجان من الحديث إلا ما لا علة له أو له علة إلا أنها غير مؤثرة". هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٤٥.

[2] يؤكد هذا أن منشأ علم العلل كان في إجابة إمام من أئمة هذا الفن على أسئلة تلاميذه، الذين كانوا ينشطون في جمع هذه المسائل المنثورة المتفرقة في كتاب، وذلك كما فعل عباس الدوري في أجوبه يحيى بن معين وأقواله، جمعها في كتاب التاريخ والعلل.

وكذلك فعل عثمان الدارمي وابن الجنيد وابن محرز فكل واحد من هؤلاء أسهم بجمع هذه المسائل المتفرقة.

والأمر نفسه في مسائل أحمد وأقواله في العلل، إذ قام ابنه عبد الله بن أحمد بجمع مسائل والده في العلل ومعرفة الرجال، وكذلك فعل تلامذته صالح بن الإمام أحمد والميموني وابن هانئ والأثرم فكان لكل واحد منهم كتاب جمع فيه مسائل في العلل عن الإمام أحمد.

والاستشهاد على الفكرة السابقة من خلال هذا النص يكون في ذكر أن الأسئلة وأجوبتها هي من مباحث علوم الحديث المعروفة، كالاتصال والانقطاع والوهم في السماع والرواية بالمعنى، إلا أن الوهم كان من الدقة بحيث لم يتنبه عليه عامة طلبة الحديث بل غابت عنهم رغم أنها على القواعد، وذلك لدقتها أو خفائها، وإنما اختص بهذا الجهابذة الذين نقلت عنهم أجوبتهم وجمعت في هذه الكتب.

[3] قَالَ المعلميُّ: وهذه "الملكة لم يؤتوها من فراغ، وإنما هي حصاد رحلة طويلة من الطلب، والسماع، والكتابة، وإحصاء أحاديث الشيوخ، وحفظ أسماء الرجال، وكناهم، وألقابهم، وأنسابهم، وبلدانهم، وتواريخ ولادة الرواة ووفياتهم، وابتدائهم في الطلب والسماع، وارتحالهم من بلد إلى آخر، وسماعهم من الشيوخ في البلدان، من سمع في كل بلد؟ ومتى سمع؟ وكيف سمع؟ ومع من سمع؟ وكيف كتابه؟، ثم معرفة أحوال الشيوخ الذين يحدث الراوي عنهم، وبلدانهم، ووفياتهم، وأوقات تحديثهم، وعادتهم في التحديث، ومعرفة مرويات الناس عن هؤلاء الشيوخ، وعرض مرويات هذا الراوي عليها، واعتبارها بها، إلى غير ذلك مما يطول شرحه. هذا مع سعة الاطلاع على الأخبار المروية، ومعرفة سائر أحوال الرواة التفصيلية، والخبرة بعوائد الرواة ومقاصدهم وأغراضهم، وبالأسباب الداعية إلى

وكأنها إلهامٌ ربانيٌ لا يخضع للقواعد،[1] وهذا لا ينسجم مع تفسير النقاد لأسباب الإعلال، ولا في تطابق هذه التفسيرات مع قواعد النقد عند المحدثين.

وبناء على هذا التوصيف في الخفاء والقدح، فإن جميع أسباب تضعيف الحديث ورده تدخل في إطار العلة، فالانقطاع والتدليس والجهالة وسوء حال الرواة كلها مما تعل به الأحاديث، فهل مباحث العلة في علم المصطلح هي قسيم من أقسام الحديث الضعيف كالمضطرب والمرسل والمدرج، أم تشمل جميع أنواعه على نحوٍ مخصوص؟ الذي يترجح لدي مستعيناً بالله، أن علم العلل هو النوع الثاني مما ذكرت، أي أنه مستوى من مستويات أسباب رد الحديث، وليس قسماً من أقسامه أو قسيماً لها، والدليل على ذلك أن جميع قواعده وأمثلته تعود إلى أبواب علم المصطلح الأخرى، ولا يختص فيها شيء، فمثلاً الاختلاط هو حالة دقيقة من اختلال ضبط الصدر، والاحتراق خلل في ضبط السطر، وكلاهما يعود إلى علم الجرح والتعديل والتاريخ، وكذلك قاعدة سلوك الثقات الجادة، تعود إلى مخالفة الثقات من هم أوثق منهم وهو الشاذ، وكذلك التعارض بين الوصل والرفع والإرسال في المرسل، والتدليس في المدلس والاضطراب، كلها من أبواب المصطلح الشهيرة.

وأمّا المقصود بالمستوى، فهو ما ذكر النقاد من دقة ووعورة مسلكها، فهي مستوى من مستويات إدراك الأوهام والمسقطات التي لا يدركها طلبة الحديث من غير المتمرسين النقاد الكبار،[2]

التساهل والكذب، وبمظنات الخطأ والغلط، ومداخل الخلل. هذا مع اليقظة التامة، والفهم الثاقب، ودقيق الفطنة، وغير ذلك. النكت الجياد، له، ١/١٠، وانظر: فتح المغيث، السخاوي، ١/٢٧٣-٢٧٤.

[1] لاشك أن الإلهام والتوفيق الرباني أصل كل كشف وإبداع، فالاتكال على العقل والأحكام المنطقية وحده غير كاف، ولكن التفسير السطحي لهذه العبارات جعل من علم العلل وكأنه يخرج عن قواعد النقد، ولعل هذا الشعور يخالط الإنسان في سائر الفنون والعلوم والصناعات التي يعرف كنهها وجوهرها، وينص على هذا عبدالرحمن بن مهدي، فيقول: "إنكارُنا للحديثِ عِند الجهّال كِهانة" علل ابن أبي حاتم، ١/ ١٠.

وليس المستغرب إطلاق هذه الأقوال، بل الإطالة في ردها وتحقيق القول فيها، وكأنها هي منهج النقد وليست عبارات مجازية لا يراد منها التقعيد.

[2] يقول همام سعيد: "فقد يعلل الحديث بالانقطاع أو الإرسال أو الإعضال أو الإدراج أو القلب أو الاضطراب ولكن الذي يميز علم العلل عن هذه الفروع هو ما تتضمنه العلة من الخفاء إذ يقع الإرسال أو الانقطاع أو الإدراج في حديث الثقات ويصعب تمييزه والحكم عليه وينطلي على أكثر المحدثين حتى يتنبه جهابذتهم ونقادهم إلى هذا القادح الذي يتصف بالخفاء."

ويقول أيضا: "وأما ما نجده في كتب العلل من أحاديث أعلت بالجرح كأن يقال في أحد رواتها متروك أو منكر الحديث أو ضعيف فيمكن حمل هذه القوادح على علم العلل وإلحاقها به إذا وردت في أحاديث الثقات، وقد يلتبس أمر راو ما على أحد الحفاظ النقاد فيروي عنه ويكون الحديث معلولا بجهالة أمر هذا الراوي أو بنكارته ولا تدرك هذه الجهالة

والدليل على ذلك أن النقاد يعلون الأحاديث بجميع أسباب التضعيف وليس بأسباب خاصة بهذا الباب، والسبب وراء ذلك أن العلل تبحث أول ما تبحث فيه أخطاء الثقات وأوهامهم، فأخطاء الضعفاء سهلة المأخذ على طلبة الحديث، لأن أخطاءهم جلية وليست من الدّقة والوعورة ما يعتاز النقاد الكبار.[1] وأما إدخال قواعد نقد المتن التي ذكر بعضها ابن القيم في المنار المنيف إلى أبواب العلة مباشرة هو أمر لا يسلم، لأنها دُرست عند المحدثين في أبواب المشكل والمختلف وأبواب درء التعارض.

ويترتب على هذا أن العلل هي **من أشكال بذل الجهد في معرفة حكم الحديث ودرجة صحته**، وأنها تخضع لرأي الناقد واجتهاده، وأنها مرحلة رابعة من مراحل إعمال العقل والنقد الحديثي تأتي بعد الاجتهاد في درجة الراوي، واتصال حلقات الإسناد، وجمع المتابعات والشواهد، ثم الاجتهاد في إدراك العلة الدقيقة، وأنها هي الاجتهاد في سائر مراحل الاجتهاد التي سبقتها، وهذا يعني أن نتائجها وأحكامها مما يختلف فيه النقاد، وليست بأحكام مطلقة وصارمة لا تخطئ كقوانين التاريخ والجغرافية في تلاقي الرواة ومعاصرتهم أنفسهم. وهذا كله يمهد الطريق إلى القول بإمكانية درء العلة وردها بعد إثباتها، خلافا لمن لا يقول بذلك.[2]

والنكارة إلا بمعرفة كبار النقاد، وهذا تخريج لوجود مثل هذه القوادح التي ذكرت في كتب العلل." مقدمة شرح علل الترمذي لابن رجب، ص: ٩

(١) يرى د.المليباري أن العلة تقع من الثقات والضعفاء من غير المتروكين أيضاً، وأنها عنوانٌ عام يشمل كل أنواع الخطأ، سواء صدر من الثقة أم من الضعيف غير المتروك، وأيا كان سبب ذلك الخطأ؛ كالمضطرب، والشاذ والمنكر، وما تفرع عنهما من المقلوب، والمصحف، والمدرج.

ويقول أيضاً فيما يخص دخول أنواع التضعيف في مباحث العلل: "لأجل هذا الملحظ كانت نظرية العلة خلوا من قواعد تامة وقوانين صارمة، بل تعتمد على شفافية شديدة في لقط الأخطاء والتنقيب عن الأوهام، فهي أشبه بمبضع الجراح الذي يعالج عروقا شديدة الصغر، حاديه في ذلك قوة النظر وكمال الإتقان". انظر: الحديث المعلول قواعد وضوابط، ص: ٤٧.

(٢) يميز د.ماهر الفحل بين العلل الظاهرة والعلل الخفية، فالأولى تزول بالاعتبار، والثانية فلا تزول، ويمثلها بالمخالفة كالشذوذ والنكارة، ومعارضة القرآن أو النصوص المتواترة. انظر: أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء، ص: ٢٤.

ويقول د.عمار الحريري في سياق مناقشة نص للصنعاني: "إن تصور الصنعاني للعلة غير القادحة، أن أصلها كانت قادحة، ولكن جاءت قرائن أخرى أخرجت تلك العلة عن كونها قادحة، وإذا نظرنا إلى الأمثلة التي ذكرها نجد أن الذي أخرج العلة عن القدح هو ثبوت السماع من جهة أخرى، أو لأنه أمكن الجمع بينهما. ولكن ما يرد على كلامه، أن مرحلة النظر بالحديث من إثبات سماع المعنعن، أو إمكان الجمع تأتي في طور الحكم على الحديث بالصحة، فإذا

كما يترتب عليه أمر آخر هو أن التّعارض المزعوم في النظر بين المعنى العام والخاص للعلة عند المحدثين هو تعارض نظريٌّ مصطنع بعيد عن واقع كتب العلل ومنهج النقاد، لأنهما وجهان لعملة واحدة، وهذا يعني أن فهم منهج النقاد وعملهم في كتب العلل هو المنهج الصحيح، وليس إلزامهم بما نضج لدى المتأخرين من مصطلحات ومفاهيم، بحيث تُفهم مناهجهم ومصطلحاتهم هم وبالتالي أحكامهم النقدية. وفي هذا يقول ابن الصلاح: "وقد يعلون بأنواع الجرح من الكذب والغفلة وسوء الحفظ وفسق الراوي وذلك موجود في كتب علل الحديث". وقال أيضاً: "اعلم أنه قد يطلق اسم العلة على غير ما ذكرناه من باقي الأسباب القادحة في الحديث، المخرجة له من حال الصحة إلى حال الضعف، المانعة من العمل به، على ما هو مقتضى لفظ العلة في الأصل، ولذلك نجد في كتب علل الحديث الكثير من الجرح بالكذب والغفلة وسوء الحفظ ونحو ذلك من أنواع الجرح".

أمّا **أسباب العلة** فكثيرة يلفها جامع "الوهم"، فالرواة جميعهم وإن بلغوا القمم في الحفظ والإتقان والعدالة، يبقون بشراً يقعون في الوهم والخطأ،[1] ولم يوجد أحد من العلماء لم يُنتقد في قول أو مذهب أو رأي، والمراد في هذا البحث، هو توضيح كيف تتباين أنظار النقاد في الإعلال وفي رده، وكيف انتقد بعضهم بعضا في إعلال روايات لم يقبل الآخرون إعلالها، فكان أن خضعت المسألة إلى مراحل ترد على الرواية قبل أن يثبت فيها الإعلال، فإن قيل بإعلالها، أعيد إخضاعها ثانيةً لوسائل درء العلة بما يرجح أحد الأمرين الإعلال أو الدرء، خصوصاً إن حصل التفاوت بين أنظار العلماء في المسألة.

ثبتت صحته كيف نسمي الحديث معلولاً سواء أكانت قادحة أم لا ؟ وقد ثبت السَّماع أو أمكن الجمع." انظر: ضوابط العدول عن العمل بالحديث الصحيح، ١٢٤.

ومؤدى النصين صحيح، وأضيف عليه أثر اختلاف أنظار النقاد في قضايا العلل الدقيقة والتعارض منها، وأن العلل مبحث اجتهادي يخضع للرأي لا للمقاييس الصارمة، ويخضع لآليات دفع التعارض وإزالة الإشكالات منها.

[1] يقول الامام مسلم: فليس من ناقل خبر وحامل أثر من السلف الماضين الى زماننا وان كانوا من أحفظ الناس وأشدهم توقيا واتقانا لما يحفظ وينقل - الا الغلط والسهو ممكن في حفظه ونقله. التمييز ص١٢٤. وانظر: مقدمة شرح علل الترمذي لهمام سعيد، ص: ٩٣/١.

ثم ذكروا أسباباً أخرى تقل عن السبب الأول أهمية، منها قلة ضبط الراوي لقلة حفظه، أو لاختلاطه، أو ضياع كتبه واحتراقها أو ابتعادها عنه كمعمر بن راشد. أو عمى الراوي أو أميته إن كان ضبطه ضبط كتاب. أو الأسباب الأخرى الآتية من سوء فهم الحديث في اختصاره أو في روايته على المعنى. انظر المواضع السابقة.

وأما **كشف العلة** فيكون بجمع طرق الحديث والنظر في اختلاف رواته واعتبار مكانتهم من الحفظ ومنزلتهم من الإتقان.[1] وذكر ابن الصلاح أنه يستعان على إدراكها بتفرد الراوي أو بمخالفته غيره له مع قرائن تنضم إلى ذلك،[2] أو أن ينص على علة الحديث إمام من أئمة النقاد المعروفين بهذا الفن،[3] وللقرائن في معرفة العلل أثر كبير، منها التواريخ والرحلات والوفيات والأوطان وأماكن الإقامة، ومنها مخالفة الراوي لعمله، أو إنكاره على تلامذته التحديث بحديثٍ ما عنه، أو أن يشبه حديثُ فلان حديثَ فلان غيره. وبناءً على كون الإعلال عملية اجتهادية فإن مقابلتها وهي دفعها تقوم على الوسائل ذاتها من بذل الجهد في جمع الطرق وموازنتها والبحث في القرائن، ومراجعة الخطوات السابقة والبحث في صحة ما قيل من علل أو خطئه.

وأما **موضع العلة**، فكما تكون العلة في السند تكون في المتن أيضاً،[4] ولطالما أعلت روايات بالانقطاع الخفي أو التدليس أو العنعنة، ثم أتت متابعات وشواهد في روايات أخرى ترجح الاتصال، أو تعدد الأسانيد والوقائع. كما أنه هناك أسانيد أعلت في مواطن معينة وطرق خاصة قدحت فيه بنفسه، ولم تؤثر في أسانيد أخرى أو متن الحديث بذاته، وهذا يعني أن درء العلة أمر نسبيٌ، قد يدفعها عن الإسناد المذكور فحسب، أو عن المتن فقط، أو عنهما معاً، بمعنى إثباتها في طريق دون آخر بما لا يعل متن الحديث، وسيأتي في القسم التطبيقي تمثيل التأصيل السابق.

---

[1] نص عليه الخطيب، انظر: مقدمة ابن الصلاح، ٩١. كما ذكر ابن الصلاح قول علي بن المديني: "الباب إذا لم تجمع طرقه لم تتبين خطأه".

[2] انظر: مقدمة ابن الصلاح، ٩١.

[3] ذكره ابن رجب، في شرح علل الترمذي، ٧٥٦/٢.

[4] نبه النقاد أن مواطن العلل بحسب تأثيرها في الصحة وعدمه خمسة، فمنها ما في الأسناد ولا تقدح مطلقاً، كعنعنة المدلس إن وجد لها طريق آخر يصرح فيه بالسماع، وتقع في الإسناد فتقدح فيه دون المتن، كالاختلاف في الراوي على اسمين كلاهما ثقة، وتقع في الإسناد وتقدح فيه وفي المتن، كالإرسال والوقف، وتقع في المتن ولا تقدح فيه ولا في الإسناد، كاختلاف ألفاظ الحديث الصحيح مما يمكن جمعه ورده إلى معنى واحد.

وأما الخامس فقالوا فيه أن العلة تقع في المتن وتقدح فيه دون الإسناد، ومثلوا لذلك بحديث الاستفتاح بالقراءة بالحمد لله أو البسملة، وذكروا أن الراوي أخطأ في فهم الحديث فرواه على المعنى واهماً، ولا يصح هذا، لأن الوهم المذكور طارئ على الراوي إذن وهو من حلقات الإسناد، فخطأ الراوي من علل الإسناد، فهو قسم مفترض إذن لا يصح.

انظر فيما سبق: معرفة علوم الحديث للحاكم، ص٨٣، توضيح الأفكار، ٣١/٢-٣٢, النكت لابن حجر، ٧٤٨/٢, الباعث الحثيث ص٦٧.

المطلب الثالث: وسائل درء العلة

بعد التفكر في خير ما يمثِّل لمواطن درء العلة وأسبابها وأنواعها، وجدّت أن ذلك يكون من خلال مناقشة كتابين، الأول هو التتبع للدارقطني، وفيه ينتقد مئة وعشرة أحاديث من البخاري ويعلها بعلل معينة، ولم يُسلّم له في جميع ما ذكر من علل، بل أفرد لها النقاد من انتقده في تعليله هذا بما يدرأ ما ذكر من علل في أحاديث البخاري، وكان أهم هذه الكتب التي درأت علل الدارقطني مقدمة ابن حجر لفتح الباري، ألا وهي هدي الساري، في الفصل الثامن الذي سماه "في سياق الأحاديث التي انتقدها عليه حافظ عصره أبو الحسن الدارقطني وغيره من النقاد وإيرادها حديثاً حديثاً"، وهو الكتاب الثاني.

وقبل البدء بعرض الأمثلة لابد من ذكر إن حكم الدارقطني بإعلال بعض أحاديث البخاري هو حكم يقابل حكم البخاري لها بسلامتها من العلة، لأن الأصل في الأحاديث المسندة في كتابه الصحيح أنها أحاديث صحيحة، فكتابه ليس بكتاب في الإعلال، رغم أنه قد يعل أحاديث معينة لأغراض معينة وفي سياقات مخصوصة مع التنبيه على ذلك صراحة أو إشارة.

وسبق ذكر إن قضايا العلل من القضايا الاجتهادية، فثبت عندها تعارض الاجتهادين، وهنا تأتي قيمة ما قدّمه ابن حجر في الدفاع عن هذه الأحاديث ودرء عللها بهيئة اجتهادٍ يقوي اجتهاداً على اجتهاد آخر. ولقد نبه ابن حجر إلى أنه علل الدارقطني "ليست كلها قادحة بل أكثرها الجواب عنه ظاهر، والقدح فيه مندفع، وبعضها الجواب عنه محتمل، واليسير منه في الجواب عنه تعسف"،[1] وهو في نقده كلام الدارقطني صنّف ردوده عليه إلى عدة أصناف:

- الصنف الأول: لم يسلم فيه بالعلة أصلاً، وعدّه من باب الإعلال بغير علة، كإعلالهم حديث فلان بأنه كان يركب البرذون.
- الصنف الثاني: سلّم فيها بالعلة إلا أنه عدّها غير مؤثرة أصلاً رغم وجودها، أو دفعها باجتهاده الدقيق ورأيه الثاقب، ورجّح فيه صنيع البخاري على تتبع الدارقطني.
- الصنف الثالث: سلم فيه بالعلة، واعتذر فيه للبخاري بأنه أورده معلقاً بصيغة التمريض للتنبه على علته، أو أنه أورده بطرقه جميعها الصالح منها والمعلول للتنبيه، ومنها لم ير للبخاري فيها عذر، وسبق ذكرها في الهامش.

---

[1] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٨٠. ووجدته أقر بعلة حديثين منها هما الحديث رقم ٨١، ص ٣٧٣، والحديث رقم ٨٣ ص ٣٧٤.

وسيكون التركيز في البحث على الصنف الثاني من الأصناف السابقة، مع مرور سريع على الباقي، وبما أن العلة تكون في السند وتكون في المتن أيضاً، فإن دفعها أيضاً يشمل النوعين معاً مع التنبيه إلى أن درء العلة قد يعرض للإسناد ذاته، بحيث يرجح أن الإعلال كان بغير سبب معتبر، وقد يعرض على المتن، بحيث يقر بإعلال سند معين، مع الإشارة إلى أسانيد أخرى أتت للحديث تدرأ عن متنه علة ذلك الإسناد، والنتيجة في الحالين واحدة من حيث العمل، فالحديث مقبول ومعمول به.

والعلة تكون في الإسناد الفرد، وكذلك تكون في الأسانيد المتعددة وهو مجالها الأوسع، ويمكن تصنيف وسائل الدرء في أربعة وسائل رئيسة، الأولى هي رد العلة بأساسها على أنها من باب الإعلال بغير علة، أو الإعلال بعلة مدفوعة عن الحديث بأسانيد أخرى، والثانية الجمع والتوفيق بين الأسانيد والمتون المتخالفة والتي ذُكر إن بعضها يعل بعضاً بحيث يزول مع الجمع سبب العلة، والثالثة الترجيح وتقوية إسناد لا علة فيه على الإسناد المعلول بحيث يزول أثر العلة عن الحديث. أما الرابع فهو تلقي الأمة بالقبول للحديث المعلول بحيث يتقوى ويعمل به ويزول عنه أثر العلة.

ويلاحظ بأنني أوردتها بما يشبه بقواعد درء التعارض في مختلف الحديث ومشكله، وهي نفي التعارض مطلقاً أو تحكيم قواعد درء التعارض التي تعود إلى الجمع والترجيح والنسخ والتوقف، وذلك لأن الكلام في المنهج أي كيف قام المحدثون بدرء العلة، وفي داخل هذه المناهج الكلية وتحت عناوينها ستتضح أدوات ووسائل عديدة قائمة فيها، بإذن الله، وعموما فإن التصنيف الكلي على المناهج أولى من التصنيف الجزئي على الأدوات والوسائل، كما سيتضح.

أولاً: إثبات أن العلة غير مؤثرة

وهذا المنهج يشمل الإسناد الفرد والأسانيد المتعددة، وهي منهجية تدرأ العلة عن الإسناد المعلول بذاته أو عن أصل الحديث فقط، ومن أنواعها الإعلال بغير قادح، بما يفوت محل الإعلال، وتعود الرواية إلى أصلها، وأتوقف عند نماذج ووسائل من هذا المنهج:

(١) إعلال حديث الراوي الذي اختلط بآخرة بالاختلاط، ولكن قام الدليل على أنه لم يحدث مطلقاً بعد اختلاطه، فهذا يدرأ علة حديثه، ومن أمثلته قرة بن حبيب، قيل فيه تغير بآخرة، ولكن ذكر أبو زرعة أنه كان لا يحدث إلا من كتابه ولا يحدث حتى يحضر ابنه، ثم ذكر واقعةً منعته فيها ابنته من الحديث لعدم وجود ابنه، وقالت: لست أدعك تخرج إليهم فإني لا آمنهم عليك، فما زال قرة

يجتهد ويحتج عليها في الخروج وهي تمنعه وتحتج عليه في ترك الخروج إلى أن يجيء علي بن قرة حتى غلبت عليه ولم تدعه، ثم قال أبو زرعة فجعلت أعجب من صرامتها وصيانتها أباها.[1]

(٢) الإعلال بما ليس متَّفقاً على كونه معلاً، كالإعلال بالانقطاع بعدم السماع لاعتماد الراوي على المكاتبة في التحمل، ومثاله حديث البخاري ومسلم عن موسى بن عقبة عن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله قال كتب إليه عبد الله بن أبي أوفى فقرأته أن النبي، قال لا تمنَّوا لقاء العدو وإذا لقيتموهم فاصبروا الحديث. فانتقده الدارقطني بأن أبا النضر لم يسمع من بن أبي أوفى وإنما رواه عن كتابه، فأجاب ابن حجر: لا علة فيه، على أن المكاتبة من صور التحمل المقبول.[2]

(٣) الإعلال بالإرسال، إلا أنه مرسل صحابي وهو مقبول، ومثاله حديث البخاري عن ثابت عن ابن الزبير قال: قال محمد ﷺ: "من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة"، فقال الدارقطني: وهذا لم يسمعه ابن الزبير من النبي، إنما سمعه من عمر. فأجاب ابن حجر: هذا تعقب ضعيف، فإن ابن الزبير صحابي، فهبه أرسل فكان ماذا؟ وكم في الصحيح من مرسل صحابي وقد اتفق الأئمة قاطبة على قبول ذلك إلا من شذ ممن تأخر عصره عنهم فلا يعتد بمخالفته.[3]

(٤) أن يكون الإعلال باختلاف اللفظ في المتن، ولكن يثبت الناقد أن الفارق بسيط، والمعنى محتمل، ومثاله حديث البخاري ومسلم عن مالك عن الزهري عن أنس، قال: كنا نصلي العصر ثم يذهب الذاهب منا إلى قباء فيأتيهم والشمس مرتفعة. فقال الدارقطني: وهذا مما ينتقد به على مالك لأنه رفعه وقال فيه إلى قباء، وخالفه عدد كثير... كلهم قالوا إلى العوالي. فأجاب ابن حجر: ومثل هذا الوهم اليسير لا يلزم منه القدح في صحة الحديث.[4] فالعوالي تقع بمحاذاة قباء.

ثانياً: درء العلة بالترجيح

وهذه المنهجية تختص بالأسانيد المتعددة، وتدرأ كثيراً من العلل كالانقطاع في الأسانيد والاضطراب في المتون وغيرها، كما أنها تدرأ العلة عن أصل الحديث ومتنه، ولكنها قد لا تدرأ العلة عن الإسناد المدروس. وقال فيها ابن حجر: "القسم الأول منها –أي الأحاديث المنتقدة على البخاري- ما تختلف الرواة فيه بالزيادة والنقص من رجال الإسناد فإن أخرج صاحب الصحيح الطريق المزيدة

---

[1] الضعفاء وأجوبة أبي زرعة الرازي على سؤالات البرذعي، أبو زرعة، ٢/ ٥٧٦.

[2] هدي الساري مقدمة فتح الباري، الحديث السادس والثلاثون، ص: ٣٦٠.

[3] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٧٦، الحديث التاسع والثمانون.

[4] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٥٠، الحديث الخامس.

وعلله الناقد بالطريق الناقصة فهو تعليل مردود... وإن أخرج صاحب الصحيح الطريق الناقصة وعلله الناقد بالطريق المزيدة تضمن اعتراضه دعوى انقطاع فيما صححه المصنف، فينظر إن كان ذلك الراوي صحابياً أو ثقة غير مدلس قد أدرك من روى عنه إدراكاً بيناً أو صرح بالسماع إن كان مدلساً من طريق أخرى، فإن وجد ذلك اندفع الاعتراض بذلك، وإن لم يوجد وكان الانقطاع فيه ظاهراً فمحصل الجواب عن صاحب الصحيح أنه إنما أخرج مثل ذلك في باب ماله متابع وعاضد أو ما حفته قرينة في الجملة تقويه ويكون التصحيح وقع من حيث المجموع".[1]

وأتوقف عند نماذج ووسائل عن هذا المنهج، متبعا إياها بالأمثلة المناسبة:

(١) ترجيح الرواية الموصولة على الرواية المرسلة، بمعنى أن يعل الناقد الحديث بالانقطاع وعدم سماع أحد رواة الحديث من شيخه، ثم يأتي من يثبت سماعه بأدلة أدق وأعمق فيرجح قوله قول الناقد، ومثاله حديث البخاري ومسلم عن عمرو بن دينار عن طاووس عن ابن عباس، قال بلغ عمر بن الخطاب أن سمرة باع خمراً، فقال قاتل الله سمرة، الحديث. قال الدارقطني: وقد رواه حماد بن زيد عن عمرو عن طاووس أن عمر، قال وكذلك رواه الوليد بن مسلم. فأجاب ابن حجر: صرح ابن عيينة عن عمرو بسماع طاووس له من ابن عباس وهو أحفظ الناس لحديث عمرو، فروايته الراجحة وقد تابعه روح بن القاسم أخرجه مسلم من طريقه.[2]

ومن أمثلته أيضاً، حديث البخاري عن مسروق عن أم رومان روت طرفاً من حديث الإفك. قال فيه الدارقطني: وهو وهم لم يسمع مسروق من أم رومان رضي الله عنها لأنها توفيت في عهد النبي، وكان لمسروق حين توفيت ست سنين، قال: وخفيت هذه العلة على البخاري، وأظن مسلماً فطن لهذه العلة فلم يخرجه له. ولكن ابن حجر لم يسلم بهذا الإعلال وبهذه التفاصيل التاريخية، فقال: الذي وقع في الصحيح هو الصواب والراجح، وذلك أن مستند هؤلاء في انقطاع هذا الحديث إنما هو ما روي عن علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف أن أم رومان ماتت سنة ست وأن النبي حضر دفنها، وقد نبه البخاري في تاريخه الأوسط والصغير على أنها رواية ضعيفة، فقال في فصل من مات في خلافة عثمان: قال علي بن زيد عن القاسم ماتت أم رومان في زمن النبي سنة ست، قال البخاري وفيه نظر، وحديث مسروق أسند أي أصح إسناداً وهو كما قال، وقد جزم إبراهيم الحربي الحافظ بأن مسروقا إنما سمع من أم رومان في خلافة عمر، وقال أبو نعيم الأصفهاني عاشت أم رومان بعد النبي دهراً. ثم

---

[1] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٤٥.

[2] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٥٨، الحديث الثلاثون.

ذكر أدلة أخرى في تأييد ما ذهب إليه، إلى أن قال: فبان ضعف ما قال علي بن زيد في تقييد وفاة أم رومان مع ما اشتهر من سوء حفظه في غير ذلك، فكيف تعل به الروايات الصحيحة المعتمدة؟[1]

وأيضاً حديث البخاري عن عيس بن يونس عن هشام عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ كان يقبل الهدية ويثيب عليها. قال الدارقطني: ورواه وكيع ومحاضر ولم يذكرا عن عائشة. فأجاب ابن حجر: رجح البخاري الرواية الموصولة بحفظ رواتها. وهنا تتفاوت الأنظار في الترجيح، وتُعتمد القرائن والأحوال الفردية لكل راوٍ ولكل إسنادٍ، وهذا مما تعارض فيه الاجتهاد بين البخاري والدارقطني واختلفت أنظارهما فيه.[2] ومثله أيضاً حديث البخاري عن محمد بن طلحة عن أبيه عن مصعب بن سعد، قال رأى سعد أن له فضلاً على من دونه فقال النبي ﷺ هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم؟ قال الدارقطني: وهذا مرسلٌ. فأجاب ابن حجر: صورته صورة المرسل، إلا أنه موصول في الأصل معروف من رواية مصعب بن سعد عن أبيه، وقد اعتمد البخاري كثيراً من أمثال هذا السياق فأخرجه على أنه موصول، إذا كان الراوي معروفاً بالرواية عمن ذكره.[3] وهي من قواعد درء العلل المهمة، بعدم التسرع في الحكم على ظواهر الأسانيد وظواهر العلل، لأن كشف بواطنها يحتاج مزيداً من التعمق في أحوال الرجال والروايات، ويماثله أيضاً عنعنة المدلس كما سيأتي.[4]

وأيضاً حمله جميع أحاديث الحسن عن أبي بكرة على السّماع، خلافاً لمن رجّح انقطاعها، وبيّن أن هذا هو قول البخاري وقوله هو.[5] وذكر له أمثلة كثيرة.[6]

(٢) ترجيح الرواية التي يصرّح فيه المدلّس بالسّماع، على الرواية التي نُقلت عنه بالعنعنة، وعدم التسرع بإعلال الحديث لإسنادٍ عنعن فيه المدلس، ومثاله حديث البخاري ومسلم عن ابن جريج عن الزهري عن سليمان بن يسار عن ابن عباس عن الفضل في قصة الخثعمية. قال الدارقطني: وقال

---

[1] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٧١، الحديث الثالث والسبعون.

[2] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٥٩، الحديث الخامس والثلاثون.

[3] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٦١، الحديث الأربعون.

[4] ذكر النقاد أحوالاً عشرة تحمل فيها عنعنة المدلس على الاتصال ولو لم يصرّح بالسماع، خصوصاً في المدلسين من الطبقة الأولى، وأهم هذه الأحوال هي طول ملازمة المدلس لشيخه، كابن جريج وعطاء، وهذا هو حال حديث البخاري، فكيف وقد ورد التصريح بالسماع من وجه آخر، فلا وجه إذن لإعلال الدارقطني.

[5] انظر: هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٥٢، الحديث الثاني عشر. والحديث التاسع والخمسون، ص: ٣٦٦. والحديث التاسع والستون، ص: ٣٧٠.

[6] انظر: الحديث الرابع عشر، ص: ٣٥٣، وفيه ترجيح التصريح بالسّماع على التدليس. والحديث التاسع عشر ص: ٣٥٥، والحديث الثاني والستون، ص: ٣٦٧. وفيهما ترجيح الاتصال على الانقطاع.

حجاج في هذا الحديث عن ابن جريج حُدِّثتُ عن الزهير قلت الحديث مخرج عندهما من رواية مالك وغيره عن الزهري فليس الاعتماد فيه على بن جريج وحده مع أن حجاجا لم يتابع على هذا السياق إلا أنه حافظ وابن جريج مدلّس، فتعتمد رواية حجاج إلى أن يوجد من رواية غيره، عن ابن جريج مصرحاً فيه بالسماع عن الزهري، فإني لم أره من حديثه إلا معنعناً.[١]

(٣) ترجيح الرواية المرفوعة على رواية أخرى موقوفة، ومثاله حديث البخاري عن العوام بن حوشب عن إبراهيم السكسكي عن أبي بردة عن أبي موسى عن النبي ﷺ قال: إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له مثل ما كان يعمل صحيحاً مقيماً. وقال الدارقطني: هذا لم يسنده غير العوام، وخالفه مسعر فقال عن إبراهيم السكسكي عن أبي بردة -موقوفاً- لم يذكر أبا موسى ولا النبي ﷺ. فأقرَّ ابن حجر أولاً أن مسعر أحفظ من العوام، إلا أنه دفع العلة بأمرين، فرأى أن مثل هذا الحديث لا يقال من قبل الرأي فهو في حكم المرفوع، والثاني استند فيه إلى واقعة ورود الحديث وقصته، وأنها قرينة على حفظ العوام وتثبته في الحديث، فقال: وفي السياق قصة تدلُّ على أن العوام حفظه فإن فيه اصطحب يزيد بن أبي كبشة وأبو بردة في سفر، فكان يزيد يصوم في السفر، فقال له أبو بردة: أفطر فإني سمعت أبا موسى مراراً يقول فذكره. وقد قال أحمد بن حنبل إذا كان في الحديث قصة دل على أن راوية حفظه.[٢]

ومن أمثلته حديث البخاري عن يونس عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال ما بعث الله من نبي إلا كان له بطانتان. وتابعه يحيى وابن أبي عتيق وكذا قالا بن أبي حسين وسعيد بن زياد عن أبي سلمة، وقال شعيب عن الزهري مثله إلا أنه وقفه، وقال الأوزاعي ومعاوية بن سلام عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة، وقال صفوان بن سليم عن أبي سلمة عن أبي أيوب. أي أن الدارقطني أعل الرواية المرفوعة بالرواية الموقوفة والمقطوعة، فأجاب ابن حجر بأن الرواية المرفوعة هي المحفوظة والراجحة باعتبار كثرة العدد وقوة الحفظ، فقال: حكى البخاري هذه الأوجه كلها وكأنه ترجح عنده طريق أبي سلمة عن أبي سعيد فإن أكثر أصحاب الزهري رووه كذلك ولأن الزهري أحفظ من صفوان بن سليم.[٣]

وكذلك حديث البخاري ومسلم عن الثوري وهشيم عن أبي هاشم عن أبي مجلز عن قيس بن عباد عن أبي ذر أنه كان يقسم قسماً أن قوله تعالى "هذان خصمان" نزلت في الستة المبارزين يوم

---

[١] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٥٧، الحديث الخامس والعشرون.

[٢] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٦١، الحديث الثاني والأربعون.

[٣] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٧٩، الحديث الخامس بعد المائة.

بدر. فأعله الدارقطني بأمرين، بالوقف، وبالاضطراب في المعنى، فقال: وأخرجاه أيضاً من حديث سليمان التيمي عن أبي مجلز عن قيس عن علي قال: أنا أول من يجثو للخصومة، قال قيس وفيهم نزلت هذان خصمان. قال البخاري وقال عثمان عن جرير عن منصور عن أبي هاشم عن أبي مجلز قوله. فحكم الدارقطني باضطراب الحديث. فأجاب ابن حجر على رواية منصور الموقوفة بقوله: لا اضطراب فيه بل رواية منصور قصر فيها منصور، وقد وصلها الطبراني عن ابن حميد عن جرير إن كان بان حميد حفظ، ووصلها أيضا الثوري وهشيم. فرجّح الرواية المرفوعة على الموقوفة، وفي درء علة الاضطراب في المعنى حمل الواقعتين على التعدد، فقال: وأما حديث سليمان التيمي عن أبي مجلز فلا مخالفة بينه وبين حديث أبي هاشم عنه، لأن رواية التيمي لحديث على غير رواية أبي هاشم لحديث أبي ذر، فهما حديثان مختلفان وبهذا يجمع بينهما وينتفي الاضطراب.[1] والمراد في البحث ذكر اختلاف آراء العلماء في النظر إلى العلل، وإثبات خضوعها للاجتهاد والفكر، لا الترجيح بين أحد الآراء المذكورة في الحديث، وقد يقال إن الجمع هنا فيه بعض التعسف، إلا أن المراد قد تحقق بذكر الاختلاف، وهذا ينقلنا إلى النوع الثالث من أنواع درء العلة وهو الجمع والتوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض.

(٤) أن يكون الإعلال من طريق ضعيفة، فلا تُعل بها الطريق الصحيحة، فيرجح الأصل بصحة إسناده على كلام الناقد، ومثاله حديث البخاري عن إبراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشريد عن أبي رافع: الجار أحق بسبقه. من رواية ابن جريج والثوري وابن عيينة عن إبراهيم، وخالفهم محمد بن مسلم عن إبراهيم بن ميسرة، أي مرسلاً، ولكن لا يلتفت إليه، وبين ابن حجر السبب لأنه ضعيف فلا تعلل روايته الروايات الثابتة.[2]

ومن أمثلته حديث البخاري عن آدم عن بن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبيه عن ابن وديعة عن سلمان عن النبي ﷺ في غسل الجمعة، وقد اختُلف فيه على المقبري فقال ابن عجلان: عنه عن أبيه عن ابن وديعة عن أبي ذر، وأرسله أبو معشر عنه فلم يذكر أبا ذر ابن سلمان، ورواه الدراوردي عن عبيد الله بن عمر عن المقبري عن ﷺ ولم يذكر بينهما أحداً، وقال عبد الله بن رجاء عن عبيد الله بن عمر عن سعيد المقبري عن أبي هريرة. فكان رد ابن حجر بأنه لا يسلّم بهذه العلة لأن طريقها ضعيفٌ لا تعل به الطريق الصحيحة، فقال: وأما أبو معشر فضعيف لا معنى للتعليل بروايته، وأما رواية عبيد الله بن عمر فهو من الحفاظ إلا أنه اختُلف عليه... فدل على أنه لم يضبط إسناده

[1] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٧١، الحديث الثاني والسبعون.

[2] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٥٨، الحديث الحادي والثلاثون.

فأرسله، ورواية عبد الله بن رجاء إن كانت محفوظة فقد سلك الجادة في أحاديث المقبري فقال عن أبي هريرة، فيجوز أن يكون للمقبري فيه إسناد آخر، ثم قال: وقد وجدته في صحيح بن خزيمة من رواية صالح بن جلس عن سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة وإذا تقرر ذلك عرف أن الرواية التي صححها البخاري أتقن الروايات.[1]

وأيضاً حديث البخاري ومسلم عن عطاء عن صفوان بن يعلى عن أبيه "حديث الجبة في الإحرام"، وفيه: واصنع في عمرتك ما تصنع في حجك، من حديث ابن جريج وهمام وغيرهما عن عطاء. فأعله الدارقطني بالانقطاع فقال: ورواه الثوري عن ابن جريج وابن أبي ليلة جميعاً عن عطاء عن يعلى بن أمية مرسلاً، وكذا قال قتادة ومطر الوراق ومنصور بن زاذان وعبد الملك بن سليمان وغير واحد عن عطاء ليس فيه صفوان، فأجاب ابن حجر: في رواية بن جريج أخبرني عطاء أن صفوان بن يعلى أخبره عن يعلى به ورواية جميع من ذكره عن عطاء عن يعلى معنعنة، فدل على أنه لم يروه عن يعلى إلا بواسطة ابنه، وابن جريج من أعلم الناس بحديث عطاء، وقد صرح بسماعه منه فالتعليل بمثل هذا غير متجه.[2]

ثالثاً: درء العلة بالجمع والتوفيق

وهذه المنهجية تتجه إلى الأسانيد المتعددة، وتدرأ العلة عن الإسناد المدروس أو عن متن الحديث فقط. وأصل عملية الجمع والتوفيق قائم على مبدأ إفراد الحوادث عن بعضها، وعلى انفكاك علاقتها وتأثيرها في بعضها، وعلى حملها على التعدد والتنوع، بما يثبت صحة الحديثين، ويحفظ لهما منزلتهما دون أن يعل أحدهما الآخر، ولقد اعتمد عليها ابن حجر كثيراً في درء علل الدارقطني.

ونظراً لاتصالها بالرأي والنظر والاحتمال في الجمع، بأكثر من اتصالها بقواعد الإعلال المعهودة، فقد بيّن ابن حجر منهجه فيها، فقال: ومن أنواع ما انتقد على البخاري، "ما تختلف الرواة فيه بتغيير رجال بعض الإسناد، فالجواب عنه إن أمكن الجمع بأن يكون الحديث عند ذلك الراوي على الوجهين جميعاً، فأخرجهما المصنف ولم يقتصر على أحدهما، حيث يكون المختلفون في ذلك متعادلين في الحفظ والعدد... وإن امتنع بأن يكون المختلفون غير متعادلين بل متقاربين في الحفظ والعدد فيخرج

---

[1] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٥١، الحديث التاسع.

[2] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٥٦، الحديث الثاني والعشرون.

المصنف الطريق الراجحة ويعرض عن الطريق المرجوحة".[1] وهذا من حيث الإسناد، أما من حيث المتون والألفاظ، فقال: "ومنها ما تفرد بعض الرواة بزيادة فيه دون من هو أكثر عدداً أو أضبط ممن لم يذكرها فهذا لا يؤثر التعليل به، إلا إن كانت الزيادة منافية بحيث يتعذر الجمع، أما إن كانت الزيادة لا منافاة فيها بحيث تكون كالحديث المستقل، فلا... فما كان من هذا القسم فهو مؤثر." [2]

فأما في الكلام عن تعدد الوقائع فهو إما في زمن التحمل الأول عن الراوي المصدر، أو في زمن النقل أي الإسماع وسند الحديث وطريقه، أو في الزمن النبوي أي في متن الحدث وأصله. وأتوقف عند نماذج ووسائل عن هذه المنهجية:

(١) درء العلة بالحمل على تعدد التحمل والسماع حديث البخاري عن محمد بن إبراهيم التيمي، قال: حدثني عروة بن الزبير، قال سألت ابن عمرو بن العاص أخبرني بأشد شيء صنعه المشركون بالنبي ﷺ الحديث. وتابعه ابن إسحاق عن يحيى بن عروة عن عروة. فأعله الدارقطني بحديث هشام عن أبيه قيل لعمرو بن العاص، وبحديث محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن عروة. فأجاب ابن حجر بترجح رواية التيمي من جهة أولى، فقال: اقتضى صنيع البخاري ترجيح رواية محمد بن إبراهيم التيمي لأن يحيى وهشاماً ابني عروة اختلفا على أبيهما، فوافق محمد بن إبراهيم يحيى بن عروة على قوله عن عبد الله بن عمرو، وأكد ذلك أن لقاء عروة لعبد الله بن عمرو بن العاص أثبت من لقائه لعمرو بن العاص، وقد صرح في حديث محمد بن إبراهيم التيمي بأنه هو الذي سأل. ثم بإمكان الجمع بين الروايتين من جهة ثانية: فقال: وأما رواية هشام فليس فيها أنه سأل عمرو بن العاص، فيحتمل أنه كان بلغه ذلك عن عمرو بن العاص، لأن رواية أبي سلمة أخذت على أن عمرو بن العاص حدث بذلك فكأنه بلغ عروة عنه فأرسله عنه، ثم لقي عبد الله بن عمرو فسأله فحدث بذلك عنه ومقتضى ذلك، تصويب صنيع البخاري وتبين بهذا وأمثاله أن الاختلاف عند النقاد لا يضر إذا قامت القرائن على ترجيح إحدى الروايات أو أمكن الجمع على قواعدهم.[3]

ومن أمثلته، حديث البخاري عن أبي معمر عن عبد الوارث عن الحسين المعلم عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن عطاء بن يسار عن زيد بن خالد الجهني أنه سأل عثمان بن عفان عن الرجل يجامع أهله ولا يمني، فقال عثمان: يتوضأ ويغسل ذكره، سمعته من رسول الله ﷺ، قال وسألت عن ذلك علياً والزبير وطلحة وأبي بن كعب فأمروه بذلك. قال يحيى بن أبي كثير وأخبرني أبو

[1] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٤٦.

[2] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٤٧.

[3] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٦٦، الحديث الستون.

سلمة أيضاً أن عروة أخبره أن أبا أيوب أخبره أنه سمع ذلك من رسول الله ﷺ، فأعل هذا الدارقطني،[1] وقال: هذا وهم وهو قوله إن أبا أيوب أخبره أنه سمع ذلك من رسول الله ﷺ، لأن أبا أيوب لم يسمعه من رسول الله ﷺ وإنما سمعه من أبي بن كعب... وإليه ذهب الخطيب في قوله إن أبا أيوب سمع ذلك من النبي ﷺ خطأ فإن جماعة من الحفاظ رووه عن هشام عن أبيه عن أبي أيوب عن أبي بن كعب. ولم يقبل بذلك ابن حجر وحمل سماع أبي أيوب على التعدد فقال: وغاية ما في هذا أن أبا سلمة وهشاماً اختلفا، فزاد هشام فيه ذكر أبي بن كعب، ولا يمنع ذلك أن يكون أبو أيوب سمعه من رسول الله ﷺ وسمعه أيضا من أبي بن كعب عن النبي ﷺ مع أن أبا سلمة أجل وأسن وأتقن من هشام، بل هو من أقران عروة والد هشام فكيف يقضي لهشام عليه بل الصواب أن الطريقين صحيحان.[2]

ومن أمثلته، حديث البخاري عن سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر: اللهم ارزقني شهادة في سبيلك واجعل موتي في بلد رسولك. فأعله الدارقطني بالاضطراب في سنده، فقال: وقال هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه عن حفصة عن عمر، وقال روح بن القاسم عن زيد بن أسلم عن أمه عن حفصة عن عمر. فدفع ابن حجر الاضطراب عنه بجمع سماعه الحديث عن أمه وأبيه، وبتضعيف السند الضعيف منهما، فقال: الظاهر أنه كان عند زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر وعن أمه عن حفصة عن عمر لأن الليث وروح بن القاسم حافظان وأسلم مولى عمر من الملازمين له العارفين بحديثه. وفي سياق حديث زيد بن أسلم عن أمه عن حفصة زيادة على حديثه عن أبيه عن عمر... فدلَّ على أنهما طريقان محفوظان. وأما رواية هشام بن سعد فإنها غير محفوظة لأنه غير ضابط.[3]

ومن أمثلته أيضاً حمله أحاديث سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة، وأحاديثه عن أبي هريرة جميعاً على الاتصال، وذكره دائماً إنه سمع من أبيه ومن أبي هريرة، وأن الإعلال بهذا ليس قادحاً في

---

[1] نقله ابن حجر عنه بخطه، وليس في التتبع.

[2] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٤٩، الحديث الثالث.

[3] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٥٧، الحديث السادس والعشرون.

نظره، سواء في أحاديث عامةً أو في حديث خاص ورد بطريقين أحدهما عن أبي هريرة، والآخر عن أبيه عن أبي هريرة.[1] وأمثلة أخرى أيضاً.[2]

ومنه أيضاً قولهم، الحديث صحيح من وجهيه، فإنه كيفما دار يدور على ثقة، ومثاله حديث البخاري ومسلم عن الأعمش عن مجاهد عن طاووس عن ابن عباس، حديث القبرين وأن أحدهما كان لا يستبرئ من بوله. فأعله الدارقطني بقوله: وقد خالفه منصور فقال عن مجاهد عن ابن عباس... وقد أخرجه البخاري من طريقي الأعمش ومنصور، وقال الترمذي بعد أن أخرجه رواه منصور عن مجاهد عن ابن عباس، وحديث الأعمش أصح، يعني المتضمن للزيادة. فأجاب ابن حجر بأن سماع مجاهد ثابت من طاووس ومن ابن عباس، وبيّن أن الأعمش ومنصور كلاهما ثقة فالحديث كيفما دار دار على ثقة، فقال: وهذا في التحقيق ليس بعلة لأن مجاهدا لم يوصف بالتدليس وسماعه من ابن عباس صحيح في جملة من الأحاديث ومنصور عندهم أتقن من الأعمش مع أن الأعمش أيضا من الحفاظ فالحديث كيفما دار دار على ثقة والإسناد كيفما دار كان متصلا فمثل هذا لا يقدح في صحة الحديث إذا لم يكن راويه مدلسا وقد أكثر الشيخان من تخريج مثل هذا ولم يستوعب الدارقطني انتقاده.[3] وله أمثلة أخرى أيضاً.[4]

(٢) حمل العلة على التعدد في الإسماع، واختلاف في النقل عن الشيخ، ومثاله حديث البخاري عن هشيم عن عبيد الله بن أبي بكر عن أنس أن النبي كان لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات. قال الدارقطني: وقد أنكر أحمد بن حنبل هذا من حديث هشيم عن عبيد الله بن أبي بكر، وقال إنما رواه هشيم عن محمد بن إسحاق عن حفص بن عبيد الله عن أنس وقيل إن هشيما كان يدلسه عن عبيد الله بن أبي بكر، وقد رواه مسعر ومرجأ بن رجاء وعلي بن عاصم عن عبيد الله ولا يثبت منها شيء. فأجاب ابن حجر بلطيفة دقيقة جداً تدفع هذه العلة عن الحديث، فقال: وأحمد بن حنبل إنما استنكره لأنه لم يعرفه من حديث هشيم، لأن هشيماً كان يحدث به قديماً هكذا، ثم صار بعدُ لا

[1] انظر: هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٥١ الحديث الثامن، والحديث الثالث عشر، ص: ٣٥٣، والحديث الحادي والتسعون، ص: ٣٧٦.

[2] انظر الحديث الثاني والثلاثون، ص: ٣٥٩، والحديث السابع والأربعون، ص: ٣٦٢، والحديث الثالث والخمسون، ص: ٣٦٤، والحديث الخامس والخمسون، ص: ٣٦٥، والحديث الحادي والستون، ص: ٣٦٧، والحديث الثالث والستون، ص: ٣٦٧، والحديث الحادي والسبعون، ص: ٣٧٠، والحديث الثالث والثمانون، ص: ٣٧٥، والحديث الرابع والتسعون، ص: ٣٧٧. وفيها حمل اختلاف الأسانيد على تعدد السماع عن الشيوخ.

[3] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٤٨، الحديث الثاني.

[4] انظر الحديث التاسع بعد المائة، ص: ٣٨٠، درأ فيه العلة بقوله أينما دار كان على صحابي.

يحدث به إلا عن محمد بن إسحاق، ولهذا لم يسمعه منه إلا كبار أصحابه. وأما قوله إن هشيما كان يدلس فيه فمردود فرواية البخاري نفسها عن هشيم قال أخبرنا عبيد الله بن أبي بكر فذكرها... ثم قال: وقد ظهر بما قررناه أن إحدى الطريقين لا تعل الأخرى.[1]

(٣) درء العلة بحملها على تعدد الوقائع في العهد النبوي فكثيرةٌ منها حديث أبي هريرة في ذي اليدين المعروف، وحديث مسلم عن عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ صلى العصر فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام إليه رجل يقال له الخرباق وكان في يديه طول، فقال يا رسول الله، فذكر له صنيعه وخرج غضبان يجر رداءه، حتى انتهى إلى الناس، فقال أصدق هذا، قالوا نعم فصلى ركعة ثم سلم ثم سجد سجدتين ثم سلم.[2] والعلة هي في اختلاف ألفاظ الروايتين، فقال ابن حجر: "فإن هذه الأحاديث ليست لواقعة واحدة، بل سياقها يشعر بتعددها، وقد غلط بعضهم، فجعل حديث أبي هريرة وعمران بن حصين ﷺ بقصة واحدة، ورام الجمع بينهما على وجه من التعسف الذي يستنكر. وسببه الاعتماد على قول من قال: إن ذا اليدين اسمه الخرباق وعلى تقدير ثبوت أنه هو، فلا مانع أن يقع ذلك له في واقعتين، لاسيما وفي حديث أبي هريرة، أنه صلى الله عليه وسلم، سلّم من ركعتين، وفي حديث عمران أنه ﷺ سلم من ثلاث إلى غير ذلك من الاختلاف المشعر بكونهما واقعتين.[3]

ومثله أيضاً حديث المسح على الجوربين، عن المغيرة أن النبي ﷺ توضأ ومسح على الجوربين والنعلين، وهو في غير الصحيحين،[4] وقد أعله بعضهم بحديث المسح على الخفين، منهم عبد الرحمن بن مهدي، كان لا يحدث بهذا الحديث، لأن المعروف عن المغيرة: أن النبي ﷺ مسح على الخفين. وكذلك كان يحيى بن معين يقول: "الناس كلهم يروونه على الخفين، غير أبي قيس". مثله علي بن المديني: "حديث المغيرة رواه عنه أهل المدينة والكوفة والبصرة، ورواه هزيل عنه وقال: مسح على الجوربين، وخالف الناس".[5] أي أنهم أعلوه بالشذوذ لمخالفته حديث المسح على الخفين، ولكن فريقاً آخر من العلماء لم يسلموا بهذه العلة، وعدّوا الخلاف من باب تعدد الوقائع في الزمن النبوي، وأنها من قبيل

---

[1] هدي الساري مقدمة فتح الباري، ص: ٣٥١، الحديث العاشر.

[2] رواه مسلم، كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له: ٤٠٤/١، رقم: ٥٧٤.

[3] النكت على كتاب ابن الصلاح، ابن حجر، ٧٩٢/٢.

[4] أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب المسح على الجوربين، الرقم ١٥٩، ١١٢/١. والترمذي في كتاب الطهارة، باب ما جاء في المسح على الجوربين والنعلين، الرقم ٩٩، ١٦٧/١. وقال حسن صحيح. والنسائي في: كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين في السفر، الرقم ١٢٥م،٨٣/١. وقال: ما نعلم أحدا تابع أبا قيس على هذه الرواية. وابن ماجه في: كتاب الطهارة، باب ما جاء في المسح على الجوربين والنعلين، الرقم ٥٥٩،٥٦٠، ٤٤٨/١. وأحمد: ٢٥٢/٤. وغيرهم.

[5] انظر: تهذيب سنن أبي داود، ابن القيم، ١٢١/١.

زيادة الثقة في الحديث الصحيح، بمعنى أن النبي ﷺ مسح على الخفين مرة، وعلى الجوربين مرة أخرى.[١] وبذلك دُرئت علة المخالفة والشذوذ. وله أمثلة أخرى أيضاً.[٢]

رابعاً: درء العلة بتلقي الأمة الحديث بالقبول

وهي مسألة أتكلم عنها إجمالا عند المحادثين، ولا أقتصر فيها على البخاري والدارقطني فحسب، لأنها مرتبطة بمسألة التصحيح بتلقي الأمة بالقبول، والأمة هنا هم المختصون من أهل العلم والمعرفة، فإذا ما شاع الحديث على ألسنتهم وكتبهم كان دليلاً على قبولهم الحديث وإن كان ظاهره معلولاً أو فيه ضعف، والعبرة في ذلك أن ظواهر الإسناد ليست بذاتها هي الحكم بصحة أو ضعف الحديث، بل هي ميدان العمل والدرس والاجتهاد في الاعتماد على القرائن والأدلة في ترجيح أحد الأمرين على الآخر.

وتأتي العلل لتغوص في أعماق هذه الأدلة والقرائن فتعطي حكماً أدق وأقوى من أحكام ظواهر الأسانيد، وأما التواتر وتلقي الأمة بالقبول فهو من الأدلة القطعية في هذا المجال، وهو منهج سار عليه كثير من علماء السلف، وبضوء هذا يفهم نصُّ الجصاص من الحنفية على ذلك عند تعليقه على حديث: طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان،[٣] فقال: وقد تقدم سنده وقد استعملت الأمة هذين الحديثين في نقصان العدة وإن كان وروده من طريق الآحاد فصار في حيز المتواتر، لأن ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا في معنى المتواتر لما بيناه في مواقع.[٤] كما يظهر أنه قول الشافعي في حديث "لا وصية لوارث" فعمل به رغم أنه معلول بالانقطاع عنده،[٥] لإجماع العامة على

---

[١] انظر: نصب الراية، الزيلعي، ١/١٨٥. الجوهر النقي في الرد على البيهقي، ابن التركماني، ١/٢٨٤.

[٢] انظر هدي الساري، الحديث الخامس عشر، ص: ٣٥٣. والحديث السابع والتسعون، ص: ٣٧٧. والحديث السابع عشر، ص: ٣٥٤، وفيها ترجيحه الاختلاف بين الألفاظ على أنه زيادة ثقة لا شذوذ.

[٣] أخرجه أبو داود في كتاب الطلاق، باب فِي سُنَّةِ طَلَاقِ الْعَبْدِ، ٢/ ٢٢٣، رقم: ٢١٩١.
والترمذي، كتاب الطلاق واللعان، باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان، ٣/ ٤٨٨، رقم: ١١٨٢.
وابن ماجه، كتاب الطلاق، باب في طلاق الأمة وعدتها، ١/ ٦٧٢، رقم: ٢٠٧٩.

[٤] أحكام القرآن، الجصاص، ١/٣٨٦.

[٥] الحديث صحيح ثابت أخرجه: سنن أبى داود، كتاب الوصايا، باب مَا جَاءَ فِي الْوَصِيَّةِ لِلْوَارِثِ، ٣/ ٧٣، رقم: ٢٨٧٢.
وفي كتاب الإجارة، باب فِي تَضْمِينِ الْعَارِيَةِ، ٣/ ٣٢١، رقم: ٣٥٦٧.
سنن النسائي، كتاب الوصايا، باب ابطال الوصية للوارث، ٦/ ٢٤٧، رقم: ٣٦٤١، ٣٦٤٢، ٣٦٤٣.
سنن الترمذي، كتاب الوصايا، باب ٥ ما جاء لا وصية لوراث، ٤/ ٤٣٣، رقم: ٢١٢٠، ٢١٢١.
سنن ابن ماجه، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، ٢/ ٩٠٥، رقم: ٢٧١٣، ورقم: ٢٧١٤.

القول به.[1] ونص على ذلك أيضاً ابن عبد البر فقال: في حديث الدينار أربع وعشرون قيراطاً، وهذا الحديث وإن لم يصح إسناده ففي قول جماعة العلماء به وإجماع الناس على معناه ما يغني عن الإسناد فيه.[2] وذكر ذلك أيضاً في حديث الطهور ماؤه.[3] ومثله الزركشي، فقال: إن الحديث الضعيف إذا تلقته الأمة بالقبول عمل به على الصحيح حتى أنه ينزل منزلة المتواتر في أنه ينسخ المقطوع.[4] ونقل ابن حجر جزم القاضي أبي نصر عبد الوهاب المالكي بالصحة فيما إذا تلقوه بالقبول.[5]

والنصوص وإن وردت في تصحيح ما ظاهره الضعف، إلا أن الضعف المذكور من أنواع العلل، فعليه يكون تصحيحها درءاً لهذه العلة.

الخاتمة

- الراجح في العلة بحسب منهج المحدثين أنها مطلق الضعف الطارئ على الإسناد، على أن يكون دقيقاً خفي المسلك، ولا يشترط فيها التأثير أو عدمه.
- لا يكفي للحكم بضعف الحديث وجود العلة فيه، بل لابد ان تكون علة مؤثرة، وإلا فإن وصف المعلول يجامع الصحيح والضعيف، أما المعلول بعلة مؤثرة فلا يكون إلا ضعيفاً.
- الإعلال قائم على الاجتهاد والنظر، وكذلك الدرء، بحيث يقابل اجتهاد الناقد اجتهاد ناقده، فهو النقد المسلط إلى النقد، وعملية الترجيح بين الطرحين تكون بالأدلة وبعمق النظر والجواب، وكما أن الإعلال يصلح لأن يتجه إلى النقد، فإن نقد النقد المذكور آنفا يمكن أن يتجه إليه النقد أيضا بترجيح الإعلال الأول، أو حالة ثالثة جديدة، وعلى أي حال فإنه ولم يكن من أهداف البحث الترجيح في المسائل التفصيلية في الأحاديث لجهة العلة أو درئها، وإنما بيان مناهج النقاد الكلية في ذلك، والتعرض إلى بعض من وسائلهم في درء العلة.

وترجم له البخاري في صحيحه ٤/٤. ويبدو أنه وصل إلى الشافعي بإسناد منقطع.

[1] الرسالة، الشافعي، ص١٤٢.

[2] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، ٢٠/ ١٤٥.

[3] قال: أهل الحديث لا يصححون مثل اسناده لكن الحديث عندي صحيح لأن العلماء تلقوه بالقبول. التمهيد ٢١٨/٥.

[4] النكت على مقدمة ابن الصلاح، الزركشي، ١/ ٣٩٠.

[5] النكت لابن حجر، ٣٧٣/١.

- تتبع الشواهد والطرق هي أهم وسائل كشف العلة، كما أنها أهم وسائل درئها ودفعها عن الحديث، فمنهج القول بالعلة وبدرئها هو منهج واحد، وعليه تكون العلة المؤثرة في صحة الحديث هي العلة التي لم تقم طرق وقرائن وأدلة على نفيها ودرئها.

الدراسة الثانية:

المفاضلة بين الرواة بالمحبة عند نقاد الحديث، دراسة نظرية وتطبيقية

١.الجانب النظري: المفاضلات عند نقاد الحديث، منهجها وأسبابها

ونتوقف في هذا المبحث عند التعريف بأهم مصطلحات البحث، وبمنهج النقاد في إيراد المفاضلات، وأسباب ذكرها، ووجوهها ونماذجها، مع بيان أهميتها واتصالها بعلم علل الحديث ودقيق مسائله.

١. ١. التعريف بمصطلحات البحث

لعله من المناسب أن نبتدئ الكلام بالتعريف بمصطلحات البحث لغة، وهي المفاضلة والموازنة والمحبة، ثم التعرف على سياقاتها الاصطلاحية، فأما المفاضلة لغة، فهي من الجذر فضل، وهو أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى زِيَادَةٍ فِي شَيْءٍ، وهو الزِّيَادَةُ وَالْخَيْرُ، خلاف النقص، وفاضَلْتُهُ فَفَضَلْتُهُ، إذا غلبته بالفَضْلِ.[١]

وأما الموازنة فهي من الجذر وزن، وهو أصل يدلُّ على تَعْدِيلٍ وَاسْتِقَامَةٍ. وَالزِّنَةُ قَدْرُ وَزْنِ الشَّيْءِ، وَهَذَا يُوَازِنُ ذَلِكَ، أَيْ يُحَاذِيهِ ويقاربه، والموازنة المقابلة بين القرباء. ووازنَهُ: عادَلَهُ وقابَلَهُ؛ وأيضا كافَأَهُ على فِعالِهِ.[٢]

وأما المحبة فهي من الجذر حبب، وتعني الحُبّ والوِدَاد، نَقِيض البُغْضِ، يقال أحبّه فهو مُحَبٌّ، وحَبَّه يَحِبُّه فهو محبوب.[٣]

---

[١] ابن فارس، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، ٥٠٨/٤. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، ١٧٩١/٥.

[٢] ابن فارس، مقاييس اللغة، ١٠٧/٦. الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق، تاج العروس، تحقيق مجموعة، دار الهداية، ٢٥١/٣٦- ٢٥٢. الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ٢٢١٣/٦.

[٣] الزَّبيدي، تاج العروس، ٢١٢/٢. الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ١٠٥/١.

فهذه هي المعاني اللغوية لتلك الألفاظ، ولفهم هذه المصطلحات عند نقاد الحديث، لابد من التوطئة الآتية.

إن مناهج النقاد في الحكم على الراوي تفاوتت بين التصريح والتلميح، والتصريح لديهم على درجات، فمنه الحكم المباشر على الراوي بالحفظ والضبط والعدالة أو نفي ذلك عنه، ومنه الحكم المجازي غير المباشر كوصف الراوي بأنه شيطان أو جبل أو حاطب ليل،[1] ويتفاوت المقصود بهذه العبارات بين النقاد، تفاوتا على درجات، يكون غالبا تفاوتا في مقدار الاتصاف بذلك الوصف عند الراوي، تفاوت الضعيف والشديد الضعف، أو الصدوق أعلى مراتب الصدق أو أدناها، أو الثقة في أعلى درجاتها أو أدناها، وأحيانا يكون بين درجتين متقاربتين كالثقة والصدوق، أو الصدوق والضعيف. ويكون أحيانا تفاوتا كبيرا بين الوصفين بأن تكون الدرجتان متباعدتين، كالوصف بالثقة أو الضعف، والصدوق والمتروك، وغيره.

وسبب الغموض هذا قد يكون من اختلاف النقاد في استخدام المصطلح فمنهم من يستخدمه في الجرح ومنهم من يستخدمه في التعديل كقولهم "تعرف وتنكر"، وقد يكون بسبب ندرة استخدام المصطلح من النقاد، وعدم وضوح دلالاته المجازية، فيختلف الشُّراح في بيان مقصود القائل فيه. وهذا الباب قد تم الاشتغال عليه كثيرا من قبل العلماء المتقدمين وخصوصا في الدراسات الأكاديمية المعاصرة، فتم تحرير معظم هذه المصطلحات عند النقاد، وهي باب علم وتنقيب وتدقيق كبير.

٢.١. منهج النقاد في إيراد المفاضلات

لابد من الإشارة إلى أن أحكام النقاد التي ذكرناها قد تكون مطلقة بمعنى أنها تشمل أحوال الراوي كلها أو جلها، فيكون ثقة في جميع مروياته أو ضعيفا فيها، إلا ما أثرت فيه القرائن فغيرت من الحكم الكلي عليه، أو أنها تكون نسبية بحيث يوثق الراوي في الرواية عن شيخ دون غيره أو يضعف

---

[1] للتوسع في مناهج النقاد في معرفة أحوال الرواة، ينظر إبراهيم اللاحم، الجرح والتعديل، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ٢٠٠٣م، ٤٣-٩٩. وقد اختصرها في المناهج الآتية: التأمل في أفعال الراوي وسيرته، واختباره وإلقاء الأسئلة عليه وامتحانه بالتلقين والمذاكرة وغيره ذلك، وبالنظر في أصوله المكتوبة، والنظر في أحاديثه ومروياته، هل كان معتدلا في روايته أو مجازفا فيها، وهل كان مشاركا لغيره أو متفردا فيها أو كان موافقا أو مخالفا لهم فيها، وهل كان ثابتا أو مضطربا في روايتها؟ وغير ذلك، وانظر أيضا: العلل ومعرفة الرجال لأحمد، رواية المروذي، تحقيق وصي الله عباس، الدار السلفية، الهند، ط١، ١٤٠٨هـ، ٣/٣٠٠، وأسئلة البرذعي لأبي زرعة، مطبوع ضمن كتاب أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية، لسعدي الهاشمي، نشر المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٢هـ، ص٣٩١-٣٩٣.

عن شيخ دون سائر شيوخه، أو في بلد دون آخر، سواء أفي روايته عنهم أم في روايتهم عنه، أو في حال معين أو موضوع بذاته دون غيره.[1]

وأما التلميح من غير نص صريح على درجة الراوي الدقيقة في العدالة والضبط، فيفهم من الحكم تقديما عاما أو تأخيرا عاما، دون حكم دقيق بأنه ثقة أو صدوق أو ضعيف أو متروك، وغالب ما يكون ذلك الأمر في الموازنات بين الرواة والمفاضلة بينهم، ففي قول الناقد فلان أفضل من فلان، غموض في الدلالة من جهات.

أولها جهة الأفضلية، لأن ظاهر العبارة أفضلية في الضبط والحفظ والرواية، وأفضلية في الدين والاستقامة والأمور كلها. ولو كانت في الضبط فهل هي في أنواع الضبط كلها أم في الكتاب دون الحفظ؟ أم أنها في كثرة الرواية وقلتها؟

وثانيها مقدار الأفضلية، أهما متقاربان فتكون الأفضلية هي أفضلية التقدم بدرجة واحدة أم متباعدان فتكون أفضلية تقدم بدرجات متعددة؟

وثالثها إطلاق الأفضلية، فهل تعم أفضلية ذلك الراوي على مقابله المواضيع والروايات كلها أم أنها نسبية تختص بالرواية والسياق الذي ورد السؤال عن الراويين فيها ثم جاء التصريح من الناقد على تلك المفاضلة، أو تختص بمواضيع وأحوال فحسب دون غيرهما.

ولعل الأرجح من الاحتمالات في النقطة الأولى هو الأفضلية في الضبط لأن سياق المقارنة إن خلا عن مؤشر لأحد جهات المفاضلة فهو يعود إلى السياق الأصلي لدى النقاد ألا وهو الحكم على ضبط الرجال. وعليه تكون نتيجة الموازنة حكما تلميحيا فحسب من الناقد عن حال ذلك الراوي، يجب أن يفهم بضوء الاستشكالات السابقة، دون أن يعمم ويحمل على غير مراد الناقد. وهنا تجدر الإشارة إلى أهمية العودة إلى كلام الناقد نفسه والبحث في أقوال أخرى له في الراوي المذكور نفسه، فإنها ستفسر على الأغلب مراده بوجه التفضيل، فكلام النقاد متسق مع نفسه.

---

[1] ينظر للتوسع: ابن رجب، شرح علل الترمذي، تحقيق همام عبد الرحيم، المنار، الأردن، ط١، ١٤٠٧هـ، ٧٨١/٢-٨١٣. صالح بن حامد الرفاعي، الثقات الذين ضعفوا في بعض شيوخهم، دار الخضري، المدينة المنورة، ط٢، ١٤١٨هـ. سؤالات ابن أبي شيبة لعلي بن المديني، تحقيق موفق عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٤هـ، ص١١٦. سؤالات أبي داود للإمام أحمد، تحقيق زياد منصور، مكتبة العلوم والحكمة، المدينة، ط١، ١٤١٤هـ، ص٢٦٤. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٢٥/٧.

٣.١. وجوه المفاضلات ونماذجها

المفاضلات المطلقة: بتقديم الراوي على غيره من الرواة تقديما كليا في المواضيع والأحوال والشيوخ جميعا، وهو من القليل النادر، ومنه ما قاله يحيى بن معين في سفيان الثوري "ليس أحد يخالف سفيان إلا كان القول قول سفيان"، وأبو حاتم "لا أقدم على سفيان في الحفظ أحدا من أشكاله". ومثله ما قاله شعبة "ما رأيت أثبت من عمرو بن دينار ولا الحكم وقتادة".[١] أو تقديمه على غيره من الرواة مطلقا لكن بحدود معينة كبلد أو تلامذة شيخ معين، يقول يحيى القطان: "ما رأيت شاميا أوثق من ثور بن يزيد"، وقاله أبو حاتم أيضا.[٢]

المفاضلات النسبية: بأن يقدَّم الراوي على راو آخر بعينه أو على مجموعة رواة بأعيانهم، وهذا أيضا على نوعين، فيكون تقديما كليا في الجهات كلها، أو تقديما مقتصرا على جهة معينة، كبلد أو راو أو موضوع أو حديث بعينه. وموضوع الدراسة في لفظ معين من ألفاظ المفاضلات النسبية كما سيأتي بإذن الله.

ومن الأمثلة الشائعة على تلك المفاضلات: قال أحمد "الثوري أعلم بحديث الكوفيين ومشايخهم من الأعمش"،[٣] ويدخل فيه ما كتب في علم طبقات الأصحاب وتفاوت التلامذة في الضبط عن شيخهم. ومنه قول إسحاق بن هانئ لأحمد: "أيما أثبت عندك في سفيان الثوري، أبو نعيم أو وكيع؟ قال لا يقاس بوكيع، قلت أنا له: في الصلاح لا يقاس به، فأيما أصح حديثا؟ قال: أبو نعيم أصح حديثا، ثم ابتدأ فذكر الفريابي، فقال: ما رأيت أكثر خطأ في الثوري من الفريابي".[٤]

---

[١] ينظر تباعا: الخطيب، تاريخ بغداد، ١٦٨/٩. ابن أبي حاتم، علل ابن أبي حاتم، تحقيق: فريق من الباحثين، مطابع الحميضي، ط١، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م، ٣٧٢/٢. وعلل المروذي، ص٢٣٠.

[٢] ينظر تباعا: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد، الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ، ٤٢٢/٤. وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧١هـ، ١٩٥٢م، ٢٨٩/٣.

[٣] مسائل أحمد، رواية إسحاق بن هانئ، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ٢١٣/٢. وينظر للتوسع اللاحم، الجرح والتعديل، ص١٥٩ وما بعده.

[٤] مسائل إسحاق بن هانئ، ٢٣٩/٢.

١. ٤. أهمية المفاضلات وأسبابها

أهمية المفاضلات أنها تعطي الفروق الدقيقة بين الرواة المتقاربين، وتكشف لنا المنهج النقدي عند الإمام المفاضِل، فالمُكنة على الموازنة بين الرواة والمتقاربين لا تتأتى إلا ممن بلغ في العلم والدقة والاطلاع مبلغا واسعا وعميقا، وهذا يفيد الباحثين والمطالين. لأن التصريح بتفاوت الرواة المتقاربين وتقدم أحدهما على الآخر هو حكم مهم في أبواب الترجيح بين الرواة، خصوصا عندما يكونان في طبقة واحدة عن شيخ مشترك، ويختلف أصحابه عليه في رواية معينة، فيأتي الحكم النقدي بتقديم أحدهم ليؤكد أرجحية إحدى الروايتين على الأخرى. كما أنه يمكن أن يعد مرحلة من مراحل الحكم على الراوي يستفيد منها الناقد المتأخر في الوصول إلى حكم كلي على كلا الراويين أو الرواة فيما لو تعددت المفاضلات.

وتأتي المفاضلة أحيانا مع بيان أسباب الترجيح فيها وقد تخلو من ذلك كما سلف في الأمثلة وسيأتي مزيد من ذلك. ومن أسباب اختيار الرواة للمفاضلة: القرابة بينهم كيزيد بن يزيد بن جابر وعبد الرحمن بن يزيد. أو اشتراكهم في الاسم والكنية كأشعث بن عبد الملك وأشعث بن سوار. أو اشتهارهم بالأخذ عن شيخ معين أو اتحادهم في الطبقة كأبي الزبير بن مسلم وأبي سفيان بن نافع عن جابر، وأبان وثابت عن أنس.[١]

ولقد اختصت هذه الدراسة بذكر وجه من وجوه المفاضلات ألا وهو المفاضلات النسبية، وبلفظ محدد منها وهو المحبة، وتهدف إلى استقراء هذا اللفظ استقراء كليا في الكتب التي اختيرت ميدانا للدراسة، وهي أربعة كتب في العلل، علل أحمد، وعلل أبي حاتم، وضعفاء العقيلي، وعلل الدارقطني، وهدفت إلى تجلية هذا اللفظ وبيان سياقاته وأغراضه ومعانيه لدى النقاد، لمعرفة فيما إذا تأثر سياق الحكم به بالمعنى اللغوي فظهر فيه ميل لشخصية الراوي، أم أنه مصطلح لمعنى المفاضلة المباشرة النقدية من حيث الضبط. وذلك من خلال الموازنة بين عددٍ من كبار النقاد وهما أحمد ويحيى بن معين وأبو حاتم، وقد شاع استخدامه بينهم على ترتيب ذكر أسمائهم، وعدل عن هذا اللفظ من التفضيل الدارقطني وغيره، وسيأتي بيانه.

---

[١] ينظر للتوسع اللاحم، الجرح والتعديل، ص١٦١-١٧٤.

٢.الجانب التطبيقي: المفاضلة بالحب عند نقاد الحديث

استخدم عدد من النقاد المفاضلة بالحب، في عدة سياقات، أصلها وأشيعها هو المفاضلة بين الرواة، بأن يصرحوا فلان أحب إليَّ من فلان وروايته أحب، ولها سياقات أخرى فرعية سنأتي على ذكرها، وقد أكثر من استخدام هذا اللفظ الإمام أحمد فذكره في ثلاثة وعشرين موضعا، وجاء أيضا على لسان أبي حاتم في ثلاثة مواضع كما سيأتي، ولهذا تم تحديد كتاب العلل ومعرفة الرجال لأحمد وكتاب علل الحديث لابن أبي حاتم ميدانا للتتبع هذا اللفظ وتحليل مراميه ومعانيه. وكذلك استخدمه يَحْيَى بن سَعيد القطان، وعَلِيّ بن الْمَدِينِيّ، وشُعْبَة، وابن المُبَارك وآخرون، وحددنا لتتبع أقوالهم كتاب الضعفاء الكبير للعقيلي لأنه نقل ما يقارب ثلاثين حكما بالمفاضلة بالحب كما سيرد.

وسبب اختيار هذه اللفظة أنها لا تعني شيئا اصطلاحيا جليا، بل إنها واسعة تشمل مطلق التقديم سواء من جهة الثقة والأوثق، أو من جهة الضعيف والأضعف، أو من جهات أخرى كما سيأتي، كما أن لها معان نفسية أخرى يجدر اختبارها لدى المحدثين للوصول إلى رأي فيها. ونتوقف في هذا المبحث عند أهم سياقاتها الفرعية والأصيلة، ومنهج النقاد في إيراد المفاضلة بالمحبة، مع بيان أغراضهم وغايتهم من ذلك، وعرض أقوالهم على بعضهم بحيث يعرف الرأي الأشيع في المسألة فيما بينهم.

٢.٢. السياقات الأصيلة في المفاضلة بين الرواة بالمحبة

أقتصر في هذا المبحث على إيراد السياقات المباشرة في المفاضلة بالمحبة بين الرواة، معتمدا على ما جاء في المصادر المذكورة من أحكام عن أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأبو حاتم، ولهذه السياقات أشكال ونماذج عند النقاد، فقد يوردون المفاضلة من غير بيان سبب التفضيل وقد يوردون سببه، وقد يصرحون مع المفاضلة بثقة أحدهما أو صدقه، وقد يتركون ذلك فلا يصرحون، وقد تأتي المفاضلة بين الرواة بإطلاق، أو تكون مقتصرة على سياق بعينه. والغاية من ذلك تحرير معنى المفاضلة بالحب عند هذين الناقدين، وإلحاقها بالمصطلح النقدي الأشهر أو الأوضح.

ومن أقدم ما وقعت عليه من هذه المفاضلات، ما قاله ابن عُمَر لمجاهد: لأَنْ يَكُونَ نَافِعٌ يَحْفَظُ حِفْظَكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِي دِرْهَمٌ زَيْفٌ. فَقُلْتُ لَهُ: أَلا جَعَلْتَهُ جَيِّدًا؟ قَالَ: كَذَلِكَ كَانَ فِي نَفْسِي.[١]

---

[١] عبد الله بن أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال لأحمد برواية ابنه، المحقق: وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني، الرياض، ط٢، ١٤٢٢هـ، ١/٣٦٢، ٦٨٧.

وهنا يمدح ابن عمر حفظ مجاهد، ويقدمه على نافع من جهة الحفظ، وقد لا يأخذ هذا النص قيمة حكم نقدي، إذ يمكن أن يُفهم على أنه توجيه لنافع لأن يهتم بالحفظ.

٢.١.٢. المفاضلة بالمحبة مع التصريح بالحكم النقدي

وهي كما ظهر لنا على أربعة أنواع، فمنها ما كان بالتصريح بأن الراويين ثقتان، وأحدهما أوثق من الآخر، أو هما ثقة وصدوق، أو هما صدوق وضعيف، أو كلاهما ضعيف وأحدهما أقل ضعفا من الآخر، فيأتي سياق التفضيل بالمحبة ليرجح الراوي الأقوى على الأضعف، وذلك على حسب اجتهاد الناقد، وقد يتفق النقاد على ذلك وقد تتباين آراؤهم كما سيأتي.

٢.١.٢.١. التصريح بالتفضيل لأن أحد الراويين أوثق من الآخر

-وفي ذلك يقول الإمام أحمد: نَافِع بن عمر أحب إِلَيّ من عبد الْجَبَّار بن الْورْد وَهُوَ أصح حَدِيثا، وهو في الثقات ثقة.[١] ولهذه المقارنة وجه جميل، فإن كل منهما قريب من الآخر، ولخفاء حال نافع في جهات معينة، فهو ليس بالثقة الجبل، وليس بالصدوق، وهو بذلك أعلى من عبد الجبار، وقد اتفق على هذا النقاد مع أحمد، ولعل هذا سبب إيراد أحمد لهذه المفاضلة.

فنافع ووثقه ابن معين والنسائي، وسئل أبو حاتم عنه فقال: ثقة، قيل: يحتج بحديثه؟ قال: نعم. وكذلك قال أحمد في موضع آخر: ثبت ثبت، صحيح الحديث.[٢] وأما عبد الجبار، فقال فيه البخاري: يخالَف في بعض حديثه، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يخطئ ويهم، وقال ابن عدي: هو عندي لا بأس به يكتب حديثه. وقال ابن المديني: لم يكن به بأس. وكذلك قال أحمد فيه: ثقة لا بأس به. وقد وثقه ابن معين وأبو حاتم وأبو داود.[٣] فهو في موضع دون نافع عند أحمد وعند النقاد، والمفاضلة هنا على وجهها في الضبط، والحب متجه إلى الضبط بين ثقتين متقاربين. على أن أحمد في موضع آخر وازنه بعبد الله بن المؤمل (١٥٠هـ)،[٤] وهو قريب من عبد الجبار، قال فيه يحيى بن معين

---

[١] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٤٠٨/١، ٨٥١.

[٢] المزي، تهذيب الكمال، ٢٨٧/٢٩. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٤٥٦/٨. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٢٠٨/٤.

[٣] ابن حبان، الثقات، ١٣٦/٧. المزي، تهذيب الكمال، ٣٩٦/١٦. ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ١٥/٧. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٤٧٠/٢. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ٥٦٣/١.

[٤] المزي، تهذيب الكمال، ٢٨٧/٢٩.

مرة: ضعيف، وفي أخرى قال: ليس به بأس، ينكر عليه حديثه. كذلك قال أبو حاتم وأبو زرعة: ليس بقوي.[1]

-وسئل أحمد عن يزِيد بن إِبْرَاهِيم (١٦١ﻫ)، أثِقَة هو؟ قَالَ ثِقَة. قيل هُوَ أحب إِلَيْك أَو عَليّ بن عَليّ الرِّفَاعِي (١٦١ﻫ)؟ قَالَ: يزِيد أحب إِلَيّ مِنْهُ.[2] ويزيد قال فيه وكيع: ثقة ثقة، وقال ابن المديني: ثبت في الحسن وابن سيرين.[3] وقد وصلنا عن يحيى بن معين موازنات عديدة يزيد ورواة آخرين سوى علي الرفاعي، ففضله يحيى على السري، وعلى جرير بن حازم، وعلى جعفر بن حيان، وعلى هشام بن حسان في عدة سؤالات.[4] وهذه الكثرة مشعرة بوجود شيء مشكل في ضبطه، ولعله هو الذي نبه عليه الحافظ ابن حجر بقوله ثقة ثبت إلا في روايته عن قتادة ففيها لين.[5] وعلى أي حال فإن الرفاعي دونه، قال فيه أبو حاتم: ليس بحديثه بأس. لكن لا يحتج بحديثه. ومراده الضبط لأنه قال فيه أيضا كان فاضلا في نفسه. ووثقه يحيى بن معين وأبو زرعة. واختار ابن حجر أن يقوله فيه: لا بأس به، وكان عابدا.[6]

وعليه فإن لفظ المحبة هنا جاء على المعنى الاصطلاحي بالتفضيل بين الرواة المتجه إلى الضبط.

٢.١.٢.٢. التصريح بتفضيل الثقة على الصدوق

-ذكر أحمدُ يُونُسَ بْنَ أَبِي إِسْحَاقَ، وَضَعَّفَ حَدِيثَهُ عَنْ أَبِيهِ [عمرو بن عبد الله (١٢٦ﻫ)]، وَقَال: حَدِيثُ إِسْرَائِيلَ [بن يونس (١٦٠ﻫ)] أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ.[7] وكان إسرائيل يروي عن أبيه وجده، وهو ثقة عند أحمد ويحيى بن معين وكثير من النقاد.[8] وأما يونس فهو صدوق يهم قليلا.[9]

---

[1] المزي، تهذيب الكمال، ١٨٧/١٦. ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ٢٢١/٥. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ١٧٥/٥.

[2] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٣٣٠/١، ٥٩٠.

[3] المزي، تهذيب الكمال، ٧٧/٣٢. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٤٠٤/٤

[4] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٢٥٢/٩. المزي، تهذيب الكمال، ٧٧/٣٢. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٤٠٤/٤.

[5] ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ١٠٧١/١.

[6] المزي، تهذيب الكمال، ٧٢/٢١. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ٧٠١/١.

[7] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٤٥٧/٤.

[8] ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ١٢٨/٢. المزي، تهذيب الكمال، ٥١٥/٢. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١٣٣/١.

[9] المزي، تهذيب الكمال، ٤٨٨/٣٢. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٤٦٥/٤.

-وسَئل يحيى بن معين عَن عبد الْوَهَّاب الثَّقَفِيّ، فَقَالَ: ثِقَة، فقيل ليحيى: أَيّمَا أحب هُوَ أَو عبد الْأَعْلَى السَّامِي[١]؟ فَقَالَ: الثَّقَفِيّ أحب إِلَيّ من عبد الْأَعْلَى.[٢] ووافقه في هذا أحمد، فقال: الثقفي أثبت من عبد الأعلى.[٣] وعبد الأعلى (١٨٤هـ) قال فيه ابن معين في موضع آخر، وأبو زرعة: ثقة، وقال أبو حاتم: صالح الحديث.[٤] وعبد الوهاب (١٩٤هـ) وثقه ابن معين في مواضع آخر. وقال: اختلط بآخره.[٥] ولكنه حُجب عن الناس فيما ضرَّه تغيُّر حديثه.[٦]

-وكان عَلِيَّ بْنَ الْمَدِينِيّ يَقُولُ: مُرْسَلُ الشَّعْبِيِّ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ [مُتَّصل] دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ.[٧] وداود (١٣٣هـ) ثقة إلا في عكرمة، وليَّنه بعض النقاد، وقال أبو حاتم: لولا أن مالكا روى عنه لترك حديثه، وقال ابن عيينة: كنا نتقي حديثه، وقال أبو زرعة: لين.[٨] وهذا مرد تفضيل مرسل أولئك الائمة على متصله، خصوصا في عكرمة.

-وقال يَحْيَى بن معين: هِشَامُ بْنُ سَعْدٍ فِيهِ ضِعْفٌ، وَدَاوُدُ بْنُ قَيْسٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ.[٩] فأما هشام (١٥٩هـ)، فقال فيه يحيى أيضا: ليس بشيء، كان يحيى بن سعيد لا يحدث عنه، وقال أبو زرعة: محله الصدق وهو أحب إليَّ من ابن إسحاق. وقال النسائي: ضعيف. وقال مرة: ليس بالقوي.[١٠] وأما داود (توفي في خلافة أبي جعفر)، فوثقه أبو زرعة وأبو حاتم والنسائي، وقدمه أبو حاتم على هشام بن سعد كيحيى بن معين. وقدمه القعنبي على ابن عجلان. واستشهد به البخاري في الصحيح.[١١]

---

[١] والسامي أصح من الشامي. أحمد بن عطية الوكيل، نثل النبال بمعجم الرجال الذين ترجم لهم فضيلة الشيخ المحدث أبو إسحاق الحويني، دار المحدثين، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م، ص٧٣٨.

[٢] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٣٢/٣، ٤٠٣٥.

[٣] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٦٣٨/٢.

[٤] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٤٦٥/٢. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٢٨/٦.

[٥] الذهبي، محمد بن أحمد، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق محمد عوامة، جدة: دار القبلة للثقافة الاسلامية مؤسسة علوم القرآن، ط١، ١٤١٣هـ– ١٩٩٢م، ٣٣٩/٣.

[٦] ابن الكيال، أبو البركات محمد بن أحمد، الكواكب النيرات في معرفة من الرواة الثقات، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، دار المأمون، بيروت، ط١، ١٩٨١م، ٣١٤/١.

[٧] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٣٥/٢.

[٨] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٥٦١/١. مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، ٢٤٤/٤.

[٩] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٣٤١/٤،

[١٠] المزي، تهذيب الكمال، ٢٠٤/٣٠. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٢٧٠/٤.

[١١] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٤٢٢/٣. المزي، تهذيب الكمال، ٤٣٩/٨.

وكذلك الأمر هنا، فإن لفظ المحبة جاء على المعنى الاصطلاحي بترجيح الراوي الأضبط على مقابله.

٢.٢.١.٣. التصريح بتفضيل الصدوق على الضعيف

قال أحمد: طَلْحَة بن يحيى أحب إِلَيّ من بريد بن أبي بردة، بريد يروي أَحَادِيث مَنَاكِير وَطَلْحَة حدث بِحَدِيث عُصْفُور من عصافير الْجنَّة حَدثنِي أبي قَالَ حَدثنَا بن فُضَيْل عَن الْعَلَاء أَو حبيب بن أبي عمْرَة قَالَ أبي وَمَا أرَاهُ سَمعه إِلَّا من طَلْحَة يَعْنِي بن فُضَيْل.[١] فطلحة وثقه جماعة، وقال أبو زرعة: صالح، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال ابن حجر: صدوق يخطئ.[٢] وأما بريد (١٤١هـ) فقال فيه يحيى مرة ثقة ومرة ليس به بأس، وقال النسائي: ليس بذاك القوي. وقال أبو حاتم: يكتب حديثه وليس بالمتين.[٣] وعليه يكون توجيه لفظ المحبة هنا إلى تفضيل من هو صدوق على من فيه ضعف، وهو على المعنى الاصطلاحي عند النقاد، ولم يُخالف أحمد فيه.

٢.٢.١.٤. التصريح بتفضيل الراوي الأقل جرحا من مقابله

-قال أحمد: غيلَان بن عبد الله مولى قُرَيْش... وَهُوَ أحب إِلَيّ من سُهَيْل بن ذكْوَان. سُهَيْل روى عَنهُ عباد وهشيم وَقَالَ عباد بن الْعَوام كُنَّا نتهمه بِالْكَذِبِ -يَعْنِي سهيلا-، قَالَ عباد قلت لَهُ: صف لي عَائِشَة، قَالَ: كَانَت أدماء، قَالَ أبي [أحمد]: وَكَانَت عَائِشَة يُقَال شقراء بَيْضَاء.[٤]

واتهمه بالكذب يحيى بن معين وعباد بن العوام أيضا، وقال النسائي: متروك الحديث، وقال أبو داود: ليس بشيء. وبين ابن عدي ضعفه وأكد سبب تكذيبه بقوله: وسهيل بن ذكوان هذا مع ما ينسب إلى الكذب، ليس له كثير حديث، وإنما لم يعتبر الناس بكذبه في كثرة رواياته؛ لأنه قليل الرواية، وإنما تبينوا كذبه بمثل ما بينا، أن عائشة كانت سوداء، وإن إبراهيم النخعي كان كبير العينين، وعائشة كانت بيضاء، وإبراهيم النخعي أعور، وهو في مقدار ما يرويه ضعيف.[٥] وأهمية ما ذكره أحمد في

---

[١] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ١١/٢، ١٣٨٠.

[٢] الذهبي، الكاشف، ٤٥/٣. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ٤٦٥/١.

[٣] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٤٢٦/٢. ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ٢٤٤/٢. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٢١٨/١.

[٤] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٤٤٢/١، ٩٨٨.

[٥] ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ٥٢١/٤. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠٠٢م، ٢١٠/٤.

المفاضلة بين غيلان وسهيل، أنه النص الوحيد الذي وصلنا فيه حال هذا الراوي،[1] وهو أنه ضعيف شديد الضعف لكنه لا يصل إلى الكذب الصريح.

-وقال يَحْيَى بن معين: عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زِيَادٍ الْإِفْرِيقِيُّ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَفِيهِ ضَعْفٌ، وَهُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَبِي مَرْيَمَ الْغَسَّانِيِّ.[2]والغساني (١٥٦هـ)، ضعفه ابن معين وأحمد وأبو حاتم، وبين علة جرحه: طرقه لصوص فأخذوا متاعه فاختلط.[3]

وعليه فإن لفظ "أحب" هنا أعطنا معنى العلو النسبي والمتقارب من حال الراوي المعروف جرحه.

٢.٢.٢. المفاضلة بالمحبة مع التصريح بأسباب الحكم النقدي

- وفي ذلك يقول الإمام أحمد: ابن أبي عدي (١٩٢هـ) أحب إِلَيّ من أَزْهَر السَّمان (٢٠٣هـ)، لَهُ وقار وهيبة، هُوَ أشبه بِأَهْل الدَّين وَأَصَح حَدِيثا، وأزهر كان ربما حدَّث بالحديث فيقول: ما حدَّثتُ به.[4] وجه التفضيل والمحبة متجه إلى العدالة والاستقامة، مع الضبط، مقابل أزهر الذي ما كان يضبط ما يروي. وهناك لفتة نقدية هنا أن علماء الرجال والطبقات كانوا يتناقشون أي أصحاب عبد الله بن عَون أقوى، فكان حَمَّاد بن زيد وعبد الرَّحْمَن بن مهْدي ويحيى بن معين يقدمون أَزْهَر على سائرهم، وقدم أحمد محمد بن أبي عدي عليه. ويشهد لهم أن ابن عون أوصى لأزهر بعد موته، وكان يقول فيه: أزهر أزهر.[5] وقد نقلنا ترجيح النقاد لرواية أزهر على غيره من تلامذة ابن عون. وقد وثق النقاد ابن أبي عدي، فقال أبو حاتم والنسائي ومحمد بن سعد: ثقة، واختاره الذهبي وابن حجر. وذكر بحضرة عبد الرحمن بن مهدي فأحسن الثناء عليه.[6]

---

[1] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٥٣/٧.

[2] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٣٣٢/٢،

[3] المزي، تهذيب الكمال، ١٠٨/٣٣. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٤٩٠/٤.

[4] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٤٢٦/٢، ٢٨٨٥. العقيلي، الضعفاء الكبير، ١٦٤. وضبطُ العبارة هو من اجتهادي، وعليه يكون المقصود أنه لا يضبط مسموعاته أو كتبه، فينسى أنه حدث بتلك الرواية. ويرجح هذا الفهم ما سيأتي عن أحمد بعد قليل.

[5] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١٠٤/١.

[6] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ١٨٦/٧. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ٨٢٠/١. المزي، تهذيب الكمال، ٣٢١/٢٤.

والإشكال هنا، لماذا أحمد لا يقبل هذا الترجيح، بل إنه رجح على أزهر راويا آخر وهو سليم بن أخضر (١٨٠هـ) وهو ثقة عند جمهور النقاد،[١] وكأنه يفرُّ من الإقرار بتقدمه فحسب، أو أن هناك ما حمل أحمد على ذلك.

بالتوسع في سيرة أزهر يظهر لنا أن أحمد كان دقيقا جدا في وصفه له، وأنه أيضا أحسن اختيار العبارة بأنه يحب غيره ويقدمه عليه، ولم يأت بجارح صريح، ولعله هذا سبب أن العقيلي وأبو العرب الصقلي انتقدا كلام أحمد، وقالا: ليس هذا بجرح يوجب إدخاله في الضعفاء.[٢] على أن أحمد لم يصرح بأنه من الضعفاء، وقد وجه أحمد نقده لأزهر في نقطتين: الأولى الهيبة والوقار، وهو من مكملات العدالة، والثانية ضبط المرويات، وقد وجدت فيما يتصل بالثانية نقلين مفيدين: الأول عن أحمد يقول فيه: "قرأ علينا أزهر مجلسًا بالبصرة سنة ست وثمانين فيه نحو من سبعين حديثًا قال فيها كلها أخبرنا ابن عون أخبرنا ابن عون، قال: ثم لم أسمعه بعد ذلك يذكر الإخبار".[٣] ولعله سأله ولم يحدثه به ثانية كما صرح في نص المفاضلة. والثاني عن علي بن المديني قال: رأيت في أصل أزهر في حديث علي في قصة فاطمة في التسبيح، عن ابن عون عن محمد بن سيرين مرسلا فكلمت أزهر فيه، وشككته فأبى.[٤] ولعله مقصود العقيلي بقوله: "له حديث منكر عن ابن عون".[٥] وأما فيما يتصل بوقاره فلعل فيما أورده الذهبي في ترجمته من قصة تردده على المنصور سائلا العطية لثلاث سنوات ما يفيد ذلك لو صحت،[٦] والله أعلم. وعلي فإن لفظ المحبة هنا محمول على تقديم اصطلاحي مشفوع بنقد وجرح لأحد الرواة عن منزلته كثقة.

-وسُئِلَ أحمد عَن ابن عجلَان وَابْن أبي ذِئْب [عن المَقْبُرِيّ]، قَالَ: ابن عجلَان اخْتلطت عَلَيْهِ [أي سَمَاعُهُ مِنْ سَمَاعِ أَبِيْهِ]، فَجَعلهَا كلهَا عَن سعيد عَن أبي هُرَيْرَة، وليث بن سعد أصح الْقَوْم عَنهُ حَدِيثا، وَهُوَ أحب إِلَيّ مِنْهُم، يَعْنِي فِي حَدِيث سعيد.[٧] وفي النص يقدم الليثَ على ابن عجلان وابن أبي ذئب، في أحاديث المقبري فحسب وليس بتقديم مطلق، وكذا فإنه مفسَّر من جهة تقديمه على ابن عجلان

---

[١] سؤالات أبي داود، ٥١٨. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٢١٥/٤. المزي، تهذيب الكمال، ٣٣٨/١١.

[٢] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١٠٤/١.

[٣] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٥١١٥.

[٤] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١٠٤/١.

[٥] مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، ٤٤/٢.

[٦] الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ٤٤٢/٩.

[٧] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٢٨٦/٣، ٥٢٧٠. وما بين حاصرتين عن رواية الذهبي في السير.

الذي اختلطت عليه الروايات، وهو ما اتفق عليه النقاد،[1] ولكنه لم يفسر أسباب تقديم الليث على ابن أبي ذئب في المقبري، علمًا أن يحي بن معين قد ساوى بينهما في الرواية عنه،[2] ونُقل إلينا خبر مناظرة بين أحمد ويحيى في تقديم ابن أبي ذئب والمخرمي، فقدم يحيى ابن أبي ذئب ولم يقدمه أحمد.[3] فهذا مشعر بموقف نقدي من أحمد تجاهه، في موضعين. ولعل مأخذ ابن معين في تقديمه في الرواية عن المقبري، أن ثبت لديه أنه ما روى عن والد محمد بن عجلان شيئا، فهذا الحكم دافع للوهم في روايته. على أنه وصلنا عن أحمد المساواة بينهما، إذ قيل له ابن عجلان أحب إليك أو ابن أبي ذئب؟ فقال: كلا الرجلين ثقة، ما فيهما إلا ثقة،[4] ولعل الحكم الأول أرجح. وقد فاضل بينه وبين مالك أيضا، فقدم ابن أبي ذئب من جهة الفضيلة فقال: كان ثقة صدوقا، أفضل من مالك بن أنس، ولكنه قدم مالكا من جهة تنقية للرجال، وقال بأن ابن أبي ذئب كان لا يبالي عمن يحدِّث. فهذا يفسر تقديمه لليث الذي ما شابت سيرته هذه الشوائب عند أحمد.

-ومنه أيضا سياق المفاضلة والتصريح بالأوثق، وذكر ما لا يتصل بالضبط كالتقدم في السن: فإن الإمام أحمد سُئِلَ عَن عقبَة الْأَصَم، فَقَالَ: الْبَراء بن عبد الله الغنوي أحب إِلَيّ مِنْهُ، وَيزِيد بن إِبْرَاهِيم ثِقَة، أكبر من هَؤُلَاءِ.[5] وقال أيضا: أَبُو بشر أحب إِلَيّ من الْمنْهَال بن عَمْرو، الْمنْهَال أسن، وَأَبُو بشر أوثق.[6]

وعليه فإن لفظ المحبة فيما سبق، ينصرف إلى المعنى الاصطلاحي بتقديم أحد الرواة في الحفظ والضبط على أقرانه في الطبقة والعلم هنا.

٣.٢.٢. المفاضلة بالمحبة في سياق إسناد بعينه

وهو مما صرح به أبو حاتم فإنه ذَكَرَ حَدِيثًا رَوَاهُ عبد الله بن وَهْب، عن ابن جُرَيج، عَنْ أَيُّوب بْنِ هَانِئٍ، عَنْ مَسْروق، عن عبد الله بْنِ مَسْعُودٍ؛ وذكر حديث كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ. فَقَالَ: هَذَا أحبُّ إِلَيَّ مِنْ حَدِيثِ حمَّاد بْنِ زَيْدٍ، عَنْ فَرقَد، عَنِ الشَّعبي، عَنْ مَسروق، عن عبد الله، عن النبيِّ، فِي هَذَا

[1] الدارقطني، الإلزامات والتتبع، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، دار الكتب العلمية، ط٢، ص٢٠٧.

[2] ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، ٤٧٨/٢.

[3] المزي، تهذيب الكمال، ٦٣٠/٢٥.

[4] المزي، تهذيب الكمال، ٦٣٠/٢٥.

[5] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٤٨/٢، ١٥١٣.

[6] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٤٢٧/١، ٩٤٣.

الْمَعْنَى.[1] فهو لا يصرح بسبب تقديم هذا الإسناد على الآخر، ويكتفي بتقديم إسناد على إسناد. ولعل الإشكال في فرقد السَّبَخِي (١٣١هـ) قال فيه أبو حاتم في موضع آخر: ليس بقوي في الحديث، وذكر أحمد بأنه رجل صالح ليس بقوي في الحديث لم يكن صاحب حديث، وقال بأنه ضعيف مرة.[2]

وصرح به أبو حاتم في موضع آخر، في سياق حديث "مَنِ اسْتَلَجَّ بِيَمِينٍ فِي أَهْلِهِ"، وقد اختلف في وصله وإرساله، فوصله معاوية بْن سَلاَّم، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ عِكْرِمَة، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النبيِّ، ورواه مَعْمَر بن راشد، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِير، عَنْ عِكْرِمَة، مرسلا عَنِ النبيِّ، وعقب عليه بقوله: لا أعلَمُ أَحَدًا وصلَهُ غيرَ معاويةَ بنِ سَلاَّم، ومَعْمَرٌ أشهرُ وأحبُّ إليَّ من معاوية.[3] فهو تصريح بتقديم هذا الإسناد لفضل معمَر (١٥٠هـ) على معاوية (١٧٠هـ). فمعاوية ثقة عند أحمد وأبي زرعة ويحيى بن معين.[4] إلا أن معمر متقدم عليه، قال فيه أحمد: لا تضم معمرا إلى أحد إلا وجدته يتقدمه، كان من أطلب أهل زمانه للعلم، وفضله يحيى بن معين بالتصريح على رواة كثيرين، فقدمه على سفيان بن عيينة في الزهري، وعلى صالح بن كيسان ويونس مطلقا. وعدَّه علي بن المديني وأبو حاتم فيمن انتهى إليهم الإسناد ودار عليهم.[5] فالمحبة هنا اصطلاحية على معنى الترجيح والتفضيل.

٢.٢.٤. المفاضلة بالمحبة من غير تصريح بوجه التقديم أو أسبابه

وهو النوع الأشيع بين النقاد كما ظهر لنا، وقد انتقينا منه بعض الأمثلة التي وجدنا فيها فوائد ولفتات نقدية، وحاولنا البحث في أسباب هذا التقديم وتلك المحبة، وأدرنا المطلب على أربعة أنواع كما أظهرته لنا التقاطعات التي وجدناها عن النقاد وآرائهم في الرواة محل المقارنة. وهي سياق المفاضلة بين الثقات، وبين الضعفاء، وبين الصدوقين، وألحقنا به ما كان منفكا عن أي سياق مما سبق.

---

[1] ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٥٢٢/٣، ١٠٥٢.

[2] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٨١/٧. ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ١٣٩/٧. المزي، تهذيب الكمال، ١٦٤/٢٣. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٣٨٤/٣.

[3] ابن أبي حاتم، علل الحديث، ١٥٧/٤، ١٣٣٠.

[4] المزي، تهذيب الكمال، ١٨٤/٢٨

[5] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٢٥٥/٨. المزي، تهذيب الكمال، ٣٠٣/٢٨. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١٢٥/٤.

٢.٢.٤.١. ما جاء في سياق المفاضلة بين الثقات

سئل أحمد: إِن ابْني أبي شيبَة ذكرُوا أَنَّهُمَا يقدمان بَغْدَاد، فَمَا ترى فيهم؟ فَقَالَ: قد جَاءَ ابن الْحماني إِلَى هَهُنَا فَاجْتمع عَلَيْهِ النَّاس، وَكَانَ يكذب جهارا، فَاجْتمع عَلَيْهِ النَّاس. ابن أبي شيبَة على حَال يصدق. وَقَالَ: أَبُو بكر أحب إِلَيّ من عُثْمَان. قال السائل: إِن يحيى بن معِين يَقُول عُثْمَان أحب إِلَيّ. فَقَالَ أبي: لَا، أَبُو بكر أعجب إِلَيْنَا وَأحب إِلَيْنَا من عُثْمَان.[1] ففي هذا الحكم يقدم أحمد أبا بكر بن أبي شيبة على أخيه عثمان، ويقدم يحيى عثمان عليه، والنص يؤكد أن المفاضلة إنما تكون بين المتقاربين في الطبقة والحفظ، وابني أبي شيبة هكذا.

وقد صرح أحمد في موضع آخر بسبب تأخيره منزلة عثمان (٢٣٩هـ) عن منزلة عبد الله أبي بكر (٢٣٥هـ). قال عبد الله: عرضت على أبي أحاديث عن عثمان فأنكرها جدا، وقال: هذه أحاديث موضوعة، أو كأنها موضوعة، ثم قال: ما كان أخوه تَتَطَنَّفُ [تدنو وتندفع] نفسُه بشيء من هذه الأحاديث، ثم قال: نسأل الله السلامة في الدين والدنيا، نراه يتوهم هذ الأحاديث، نسأل الله السلامة.[2] وأشار إلى هذا في جوابه الأثرم: قلت لأبي عبد الله: ابن أبي شيبة ما تقول فيه؟ أعني: أبا بكر، فقال: ما علمت إلا خيرا، وكأنه أنكر المسألة عنه، [على قاعدتهم بأن هذا لا يسأل عنه] قلت لأبي عبد الله: فأخوه عثمان؟ فقال: وأخوه عثمان، ما علمت إلا خيرا، وأثنى عليه، وقال: عثمان رجل سليم.[3] فهما ثقتان عنده، ولكن أبا بكر يفضله. ولم أجد ليحيى نصوصا في أسباب تقديمه عثمان، بل الذي وجدته المساواة بينهما. قال: عثمان وعبد الله ثقتين صدوقين ليس فيهما شك.[4]

وعليه فإن المفاضلة بالمحبة هنا على سياقها الاصطلاحي بالتقديم والترجيح.

٢.٢.٤.٢. ما جاء في سياق المفاضلة بين الضعفاء

-قال حجاج: سَأَلت شُعْبَة عَن مبارك [بن فضالة] وربيع [بن صبيح]، فَقَالَ: مبارك أحب إِلَيّ مِنْهُ.[5] وقد خالفه في ذلك أحمد إذ سئل: مبارك أحب إليك أو الربيع؟ قال: ربيع، الربيع صاحب غزو وفضل. وفي رواية: ما أقربهما. وكان يأخذ على مبارك أنه يصرح بسماع الحسن من رواة، أصحاب

---

[1] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٤٠/٣، ٤٠٧٦.

[2] المزي، تهذيب الكمال، ٤٧٨/١٩.

[3] المزي، تهذيب الكمال، ٤٧٨/١٩، واختصر ابن حجر العسقلاني الجملة الأخيرة في تهذيب التهذيب، ٧٧/٣.

[4] المزي، تهذيب الكمال، ٤٧٨/١٩.

[5] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٤١٢/١، ٨٦٧، ١٠/٣، ٣٩١٤.

الحسن يذكرونه عندهم بالعنعنة.[1] وكذلك كان يحيى بن معين يضعفها، فقال عن مبارك بن فضالة، ضعيف الحديث، هو مثل الربيع بن صبيح، وفي رواية: ما أقربهما.[2]

-قال يَحْيَى بن معين: حَبَّانُ بْنُ عَلِيٍّ، وَمِنْدَلٌ بن علي فِيهِمَا ضَعْفٌ، وَهُمَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ قَيْسِ بْنِ الرَّبِيعِ.[3] وفي عبارة أخرى له قال: ما بهما بأس.[4] وقيس (١٦٥هـ) تغيَّر لما كبر، وأدخل عليه ابنه ما ليس من حديثه فحدَّث به. كان شعبة يثني عليه، وكان يحيى بن معين يقول: ليس بشيء. وأبو حاتم يقول: ليس بقوي ومحله الصدق.[5] وحَبان ومِندل أخوان وهو سبب المقايسة، فأما مِندل (١٦٧هـ) فقال فيه يحيى: ليس بذاك القوي الشديد.[6] وضعفه البخاري والدارقطني، ووافق أحمد رأي يحيى فيهما أولا، فقال: كذلك أقول. وعندما عرف أن البخاري أدخل مندلا في الضعفاء، قال: يُحوَّل من هناك.[7] وقال ابن عدي: لمندل أحاديث أفراد وغرائب، وهو ممن يكتب حديثه.[8] وأما حَبان (١٧١هـ) فقال فيه أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال ابن عدي: له أحاديث صالحة، وعامة حديثه إفرادات وغرائب، وهو ممن يحتمل حديثه ويكتب. وقال أحمد بن صالح العجلي: كوفي صدوق.[9] وكما يُلاحظ فإن الرواة الثلاثة متقاربون، فقيس صدوق أو ضعيف خفيف الضعف، وكذلك الأمر في حبان ومندل، قيل فهما الأمر نفسه، صدوق وضعيف. ومن هنا يأتي أهمية ما قاله ابن معين في سياق المفاضلة بينهم حال التعارض.

وعليه فإن المفاضلة بالمحبة هنا على سياقها الاصطلاحي بالتقديم والترجيح.

---

[1] المزي، تهذيب الكمال، ١٨٠/٢٧.

[2] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٣٣٨/٨.

[3] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٢٩٣/١.

[4] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٤٣٤/٨. مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، ٣٥٩/١١.

[5] ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ١٥٧/٧. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ٨٠٤/١. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٤٤٧/٣.

[6] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٤٣٤/٨. مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، ٣٥٩/١١.

[7] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ١٥٢/٤.

[8] ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ٢١٤/٨.

[9] مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، ٣٤٥/٣. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٣٤٥/١.

٢.٢.٤.٣. ما جاء في سياق المفاضلة بين الصدوقين

وقد عرفنا أنهم صدوقين وليسوا من الضعفاء، لأن الناقد يعقب مفاضلة بالتصريح بعدم ضعف المقابل.

-سئل عَن زَكَرِيَّا بن أبي زَائِدَة وَعمر بن أبي زَائِدَة فَقَالَ هما أَخَوان، ثم وازن بين روايتهما ومشايخهما، ثم قال: عمر أقدم سِنًّا، سمع من قيس، وزكرياء أحب إِلَيّ من عمر، مَعَ أَن عمر لَيْسَ بِهِ بَأْس، وَكَانَ يرى الْقدر.[1]

-ووازن بين طَلْحَة بن يحيى وَعَمْرو بن عُثْمَان، فقال: عَمْرو أحب إِلَيّ من طَلْحَة، وَطَلْحَة صَالح الحَدِيث.[2]

فهو يصرح بأفضلية أحدهما، وصلاحي الآخر، وهذا يفيد بأن منهجه في المفاضلة إنما بين المتقاربين فحسب وهم هنا من الصدوقين ممن لم خف ضبطه ولم يصل إلى رتبة الضعيف.

ويلحق بهذا توافق النقاد على نوع من أنواع المفاضلة، وقد حصل هذا بين أحمد ويحيى القطان، فقد قيل لَأحمد: إِن يحيى بن سعيد يَقُول "بشر بن حَرْب أحب إِلَيّ من أبي هَارُون الْعَبْدي"، قَالَ: صدق يحيى.[3]

وعليه فإن المفاضلة بالمحبة هنا على سياقها الاصطلاحي بالتقديم والترجيح.

---

(١) عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٤٣٥/١، ٩٧١.

(٢) عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٤٩٨/٢، ٣٢٩٠.

(٣) عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٤٩٧/٢، ٣٢٨١.

٢.٢.٤.٤. ما جاء من التفضيل منفكا عن أي سياق[١]

وكذلك قدم أحمدُ صَالِحَ وَهِشَام بن حسان على أَشْعَث.[٢] وعَليّ بن مسْهر على أَبِي مُعَاوِيَة الضَّرِير.[٣] والسّري بن إِسْمَاعِيل على عِيسَى.[٤] والْبَرَاءَ بْن عَبْدِ اللَّهِ الْغَنَوِيّ على عُقْبَةَ الْأَصَمّ.[٥]

وقدم يَحْيَى بن سعيد القطان عُثْمَانَ بْنِ الْأَسْوَدِ وسَيْفا وَمُحَمَّد بْن عَمْرٍو على عُبَيْد اللَّهِ بْنُ أَبِي زِيَادٍ الْقِدَاح.[٦] وَيَحْيَى بْنُ أَبِي أُنَيْسَةَ على حَجَّاجٍ وَأَشْعَثَ بْنِ سَوَّارٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ.[٧] وعَلِيّ بْن زَيْدٍ على عَقِيلٍ وَعَاصِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ.[٨]

وقدم يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ مُحَمَّد بْن عَبْدِ اللَّهِ ابْن أَخِي الزُّهْرِيِّ على مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ وكان يحيى يضعّف حديث ولَا يُحْتَجُّ بِهِ.[٩] وقدم مُحَمَّد بْن عَجْلَانَ على مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو ثم قدم مُحَمَّد بْن عَمْرٍو على مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ.[١٠]

وقدم أبو حاتم: قَيْساً على مُحَمَّد بْن عبد الرحمن بْنِ أَبِي لَيْلَى.[١١] وهذا السياق أيضا على السياق الاصطلاحي للفظ المحبة.

---

[١] اكتفيت في هذا الفرع بإيراد هذه النماذج لأنها مما تبقى من الاستقراء التام في المصادر الأربعة التي اعتمدناها نماذج للدراسة، وبالبحث يمكن ردها إلى الأنواع الثلاثة السابقة، ولكن خشينا من الإطالة، واكتفينا بما سبق من نماذج.

[٢] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٤١١/١، ٨٦٣.

[٣] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٣٧٤/٢، ٢٦٧٠.

[٤] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ١٦٠/٣، ٤٧١٨.

[٥] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٣٥٣/٣.

[٦] العقيلي، الضعفاء الكبير، ١١٨/٣.

[٧] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٣١/١.

[٨] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٢٣٠/٣.

[٩] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٨٨/٤.

[١٠] العقيلي، الضعفاء الكبير، ١٠٩/٤.

[١١] ابن أبي حاتم، علل الحديث، ١٦١/٢.

٢. ١. السياقات الفرعية للمفاضلة بالحب عند النقاد

وابتدئ بذكر السياقات الفرعية لجذر الحب عند النقاد، وهي تتمثل في سياق تعديل راوي بعينه أو تضعيفه، وفي سياق المفاضلة بين دقيق علوم الحديث وجليله.

٢. ١. ١. في سياق تعديل راوو بيان فضله

-قَالَ رجل ليحيى بن سعيد القطان: يَا أَبَا سعيد فَإِن فلَانا -فَذكر رجلا- يَقُول: إِن عبد الرَّحْمَن [أي ابن مهْدي] كَانَ سيِّء الْأَخْذ، كَانَ يسمع من الشَّيْخ وَالْكتاب فِي كمه، فَغَضب يحيى، ثمَّ قَالَ يحيى: عبد الرَّحْمَن يسمع نَائِما أحب إِلَيّ من أَن يملي عَليّ ذَلِك الرجل.[١]

-وكذلك كان يقول: عرض عبد الرَّحْمَن بن مهْدي أحب إِلَيّ من سَماع غَيره.[٢]

-وذكر أحمد بإسناده عن عُمَر بْن عَبْد الْعَزِيز، قوله: لَمَجلِس من الْأَعْمَى عُبَيْد اللَّه بن عبد الله بن عتبَة بْن مَسْعُود أحب إِلَيّ من ألف دِينَار.[٣] وكلا الرجلين من أئمة الحديث والعلم. والمحبة هنا على وجهها اللغوي بالتفضيل والترجيح.

-وقَالَ شُعْبَةُ: لأن أسمع من ابن عون حديثا يقول: أظنه قد سمعتُ، أحب إليَّ من أن أسمع غيره من ثقة يقول: قد سمعت.[٤] والعبارة فيها توثيق لشك الراوي الثقة الجبل على قطع الراوي الثقة دونه، لأن الجبل لو شك نقل لنا الشك، وأما الراوي دونه فاحتمال وهمه قائم. وعبد الله بن عون تابعي ثقة ثبت فاضل، ذكره علي بن المديني مع هشام بن حسان وخالد الحذاء وعاصم الأحول وسلمة بن علقمة وأيوب، وقال: ليس في القوم مثل ابن عون وأيوب.[٥] وقد وجدت للعبارة أعلاه صيغة أخرى أو رواية أخرى لها نقلها العقيلي في الضعفاء الكبير، قال فيها شعبة: لَأَنْ أَكْتُبَ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، أَحَبُّ إِلَيَّ

---

[١] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٤٤٥/٢، ٢٩٧٠.

[٢] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٢٦٢/٣، ٥١٥٩.

[٣] عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، ٣٠٦/٢، ٢٣٥٩.

[٤] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ١٣٠/٥.

[٥] ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط١، ١٤٠٦، ١٩٨٦م، ٥٣٣/١. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ١٣٠/٥. مغلطاي بن قليج، إكمال تهذيب الكمال، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد، أبو محمد أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، ١٠٥/٨.

مِنْ أَنْ أَكْتُبَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ قَيْسٍ،[1] وعمر بن قيس سندل، (١٦٠ هـ)، وقال فيه البخاري، وأبو الفتح الأزدي، والدارقطني: منكر الحديث. وقال أحمد: متروك الحديث. وضعفه أبو زرعة، وابن الجارود، والخليلي.[2] ويشكل فيها أنها تنصُّ على تقديم ثقة على ضعيف متروك وهو بدهي. فلعل الأولى أَولى.

وسياق المحبة هنا سياق نقدي بامتياز يعني ترجيح الراوي وتفضيله، ولكن الطرف الآخر من المقارنة فيه هو كسابقه شخصي، لما فيه من مبالغة قد لا يكون ظاهرها مقصودا من الناقد.

٢.١.٢. في سياق تضعيف راو بعينه

وهو سياق اشتُهر عن شُعبة وهو كثيرا ما يفاضل بين الإتيان بمحرَّم أو مستَقذَر وبين رواية عن شخص بعينه، فيختار عدم الرواية في مبالغة في تضعيفه. ومن أقواله في هذا:

-لَأَنْ أَشْرَبَ مِنْ بَوْلِ حِمَارِي حَتَّى أُرْوَى أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقُولَ: حَدَّثَنِي أَبَانُ بْنُ أَبِي عَيَّاشٍ.[3] وقد وافقه على تضعيفه الفلاس وأحمد وابن معين والنسائي والدارقطني قالوا فيه متروك الحديث.[4]

-لَأَنْ أَزْنِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَرْوِيَ عَنْ يَزِيدَ الرَّقَاشِيِّ.[5] وهو ضعيف خير من ابن أبان نصَّ عليه ابن معين،[6] ولهذا استغرب أحمد حكمه هذا، فقال إنما بلغنا هذا في أبان بن أبي عياش.[7] وقال أيضا: كان شعبة يحمل عليه، وقال يزيد بن هارون الذي نقل حكم شعبة: ما كان أهون عليه الزنا،[8] مستغربا شدة قوله. وهذا يُظهر تشدد شعبة، وشدة حكمه على يزيد، واختلاف النقاد معه في الحكم.

---

[1] العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ١٨٦/٣.

[2] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤، ١٩٨٤م، ٢٤٧/٣. مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، ١٠٩/١٠.

[3] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٣٨/١.

[4] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٥٥/١.

[5] الموضع السابق. وفي: ٣٧٣/٤.

[6] المزي، تهذيب الكمال، ٦٤/٣٢.

[7] ابن عدي بن عبد الله الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩، ١٩٨٨م، ١٣٠/٩.

[8] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٤٠٣/٤.

- لَأَنْ أُقَدَّمَ فَيُضْرَبَ عُنُقِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُحَدِّثَ عَنْ أَبِي هَارُونَ الْعَبْدِيِّ.[١] وكان يقول: لَوْ شِئْتُ لَحَدَّثَنِي أَبُو هَارُونَ الْعَبْدِيُّ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ بِكُلِّ شَيْءٍ أَرَى أَهْلَ وَاسِطٍ يُصَدِّقُونَهُ.[٢] وقد اشتهر تضعيف شعبة له، ونُقل لنا سبب جرحه، فقال شعبة: كنت أتلقى الركبان أيام الخراج، أسأل عن أبي هارون العبدي؛ فلما تقدم أتيته فرأيت عنده كتابا فيه أشياء منكرة في علي؛ فقلت: ما هذا الكتاب؟! فقال: هذا الكتاب حق.[٣] وضعفه أبو زرعة وأبو حاتم، وتركه يحيى القطان وابن مهدي.[٤] وكان يحيى بن معين يفضل عليه بشر بن حرب كما سيأتي.

وقد أورده العقيلي في الضعفاء في موضع آخر بلفظه نفسه ولكن على أنه أَبُو هَارُونَ الْغَنَوِيُّ.[٥] وهو مشكل من جهتين أني لم أجد من نقل هذا عن شعبة سوى العقيلي، وأن الأرجح في الراوي أنه ثقة، فلا يقال فيه ذلك. قال أبو حاتم: لا بأس به،[٦] وذكره ابن حبان في الثقات،[٧] ووثقه أبو زرعة وأبو داود والعجلي والنسائي وابن المديني، ورجح ذلك ابن حجر.[٨]

-وقال ابن الْمُبَارَكِ: لَأَنْ أَقْطَعَ الطَّرِيقَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَرْوِيَ عَنْ عَبْدِ الْقُدُّوسِ الشَّامِيِّ.[٩] وهو ابن حبيب (بعد ١٧٠هـ). وقال أبو داود: ليس بشيء، وقال النسائي: متروك الحديث، وقال البخاري: تركوه، منكر الحديث. وقال في بيان سبب ذلك: يروي عن نافع ومجاهد والشعبي ومكحول وعطاء

---

[١] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٣١٣/٣.

[٢] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٣١٣/٣،

[٣] الكامل في الضعفاء، ١٤٦/٦. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ١٤٩/١.

[٤] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٢٠٧/٣، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٣٦٣/٦.

[٥] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٥٨/١. ويرجح لدي أن مصدر الخطأ هو العقيلي لا النساخ، لأنه أتى بالترجمتين في مكانين مختلفين.

[٦] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ١٢٠/٢.

[٧] ابن حبان، محمد بن حبان التميمي البستي، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط١، ١٣٩٥، ١٩٧٥م، ١٢/٦.

[٨] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ١٢٠/٢. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ١٢١٧/١. ابن حجر العسقلاني، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، المحقق: د. إكرام الله إمداد الحق، دار البشائر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ٥٥٢/٢.

[٩] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٩٦/٣.

أحاديث مقلوبة.[1] وعليه فحكم ابن المبارك أبعد عن تشدد شعبة. والمحبة هنا على وجهها اللغوي بالتفضيل والترجيح.

-وقال يَحْيَى بْن سَعِيدٍ القطان: مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو أَحَبُّ إِلَيَّ مِنِ ابْنِ حَرْمَلَةَ، قَالَ عَلِيٌّ: فَقُلْتُ لِيَحْيَى: وَمَا رَأَيْتَ مِنِ ابْنِ حَرْمَلَةَ؟ قَالَ: لَوْ شِئْتُ أَنْ أُلَقِّنَهُ أَشْيَاءَ، قَالَ عَلِيٌّ: قُلْتُ لِيَحْيَى: كَانَ يُلَقَّنُ؟ قَالَ: نَعَمْ.[2] فالعدول عن المحبة هنا سببه نقدي تماما، وهو سوء ضبطه وقبوله التلقين.

ويلاحظ في هذا السياق أنه سياق شخصي يعتمد ميول الناقد وذوقه، ولهذا لا نراه منتشرا بينهم، وإنما اختص به بعضهم وخصوصا شعبة لأسباب معروفة في شخصيته ونزقه.

٢. ١. ٣. وفي سياق المفاضلة بين أنواع الحديث

فيقدم عبد الرحمن بن مهدي علم العلل على التحمل والتوسع في الرواية، فيقول: "لَأَنْ أَعْرِفَ عِلَّةَ حديثٍ هُوَ عِنْدِي، أَحَبُّ إِلَيَّ من أن أكتبَ عشرين حديثًا لَيْسَ عِنْدِي".[3] والمحبة هنا على وجهها اللغوي بالتفضيل والترجيح، والميل فيها شخصي، إلا أن فيها توجيها لدقيق هذا العلم ومهم مسائله.

٣.النتائج

شاعت المفاضلة بالمحبة بين نقاد الرجال، واشتهرت عن أحمد بأكثر من غيره، واستخدمها أبو حاتم وشعبة وغيرهم، ولم نجد بعضهم استخدمها كالدارقطني. ولم يخالف أحمد فيما ذهب إليه، وكانت أحكامه النقدية ومفاضلاته موافقة لجمهور النقاد غيره، وما خالفهم فيه فكانت الحجة والأدلة تشهد له في ذلك. وهذا يشهد بعلو كعبه، ومركزيته في الحكم على الرجال.

عدول النقاد عن استخدام هذا اللفظ متصل في رأينا بأثر المعنى اللغوي في العبارة والتي تعطي معنى المفاضلة فحسب مقطوعا عن السبب وعن نوع المفاضلة بخلاف المفاضلة بألفاظ كأوثق، وأحفظ، وأعدل التي تعتمد المصطلح النقدي المعروف.

---

[1] الكامل في الضعفاء، ٤٥/٧. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٢٣٣/٥.

[2] العقيلي، الضعفاء الكبير، ٣٢٨/٢،

[3] ابن أبي حاتم، علل الحديث، ٣٨٨/١، ذكره ابن أبي حاتم في المقدمة بإسناده عن ابن مهدي.

منهج النقاد في المفاضلة إنما بين المتقاربين فحسب، ولم نجد ما يشذ عن هذه القاعدة إلا نصا، وأوردنا عليه إشكالا وانتقادا أيضا. وكثيرا ما تأتي الأسئلة عن الراويين أنفسهما وتأتي الإجابات متوافقة أو متعارضة أحيانا، وهذا يدل على تقاربهما وخفاء حالهما عن غير المتمكنين من صنعة النقد.

المفاضلة بالحب اقتصرت على المعنى الاصطلاحي عند أحمد وغيره، فهي مفاضلة متصلة بضبط الرواة، ولم نجد في دلالتها تأثير المعنى اللغوي، بأن يستخدم الناقد لفظ المحبة في غير سياق المفاضلة بين الرواة على وجهه اللغوي الصحيح، بالترجيح والميل إلى أحد الطرفين، إلا في السياقات الفرعية لهذه المفاضلة، خلافا للسياقات الأصلية فإنها كانت من ألفاظ الترجيح الاصطلاحية.

ويلاحظ لطف عبارة المحدثين باختيارهم هذه المصطلحات العذبة في التعبير عن آرائهم النقدية، وهذا من محسنات العلوم ومكملاتها.

الدراسة الثالثة:

عُقُوبة إعدام بني قُرِيظَة في ضوء السيرة النبوية الصّحيحة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد صلَّى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعدُ.

موضوع البحث ومشكلته:

فإن هذا الموضوع مما أشغل فكري لفترة معينة من الزمن، وهو نوع الجزاء الذي نزل بيهود بني قريظة عقب إقرارهم بالجناية العظيمة بحق النبي صلَّى الله عليه وسلم وأمة الإسلام، ألا وهي جريمة الخيانة العظمى قصداً ثمَّ شروعاً وتنفيذاً من جهة، ومن جهة أخرى عدد اليهود الذين أنزل بهم النبي صلَّى الله عليه وسلم هذه العقوبة، واختلاف الرواة في تقدير عددهم، بَدءاً من أربعين رجلاً إلى تسعمائة رجل.

وتندرج هذه الدراسة في الدراسات التاريخية الحديثية التي تهدف إلى إعادة النظر والتمحيص في الوقائع التاريخية خصوصاً منها المتصلة بالسيرة النبوية المشرفة، وتنقيحها وتصحيح ما يصحُّ منها وتضعيف ما يضعف منها، بحسب قواعد علوم السنة ومصطلح الحديث. وهذا يستلزم دراسة حديثية موضوعية نقدية لأحاديث هذه الواقعة، عسى أن يصل البحث إلى الرواية الأرجح والأقرب لواقع ما حصل.

منهج البحث واجراءاته:

لأهمية الموضوع، واتصاله بعلوم الحديث والتاريخ، ولما له من نتائج وإسقاطات على علوم الفقه والسياسة الشرعية، لابد أن يكون منهج البحث في قبول ورد أحاديث هذا الباب مبنياً على طريقة أهل الحديث في أحاديث الأحكام والحلال والحرام، وليس على طريقتهم في أحاديث الفضائل والسِّيَر التي يتساهلون فيها بما لا يتساهلون في أحاديث النوع الأول.

وكان من إجراءات التخريج في هذا البحث أن أذكر اسم السورة ورقم الآية عقب ذكرها في المتن، وأن أُخَرِّج الأحاديث من جميع كتب السنة المعتبرة المتوفرة، إلا الأحاديث التي جاءت في الصحيحين، فاكتفي في تخريجها بالكتب الستة، كذا جهدت أن أرجع في الاقتباسات إلى المصادر الأصيلة للمعلومة المطلوبة قدر الإمكان.

واعتمدت في بناء البحث المناهج الآتية:

المنهج **الاستقرائي** بتتبع الأحاديث المتصلة بالموضوع، والتَّوسُّع في تخريجها وبيان طرقها من مصادرها الأصيلة، فالحديث إذا لم تُجمع طرقه لم تُعرف عِلَّته.

والمنهج **التحليلي** عند موازنة هذه المرويات، وعند عرضها على قواعد نقد الحديث، وقواعد الجرح والتعديل، ومن ثم الجمع أو الترجيح فيما بينها، بحسب أدوات المحدثين ومناهجهم.

وأخيراً المنهج **الاستنتاجي** بأخذ نتائج البحث الاستقرائي والتحليلي، وإخضاعها للدراسة التي توصل إلى الرواية التاريخية الراجحة والمنسجمة مع الأدلة جميعاً في الحادثة.

أسئلةُ البحث وغايته:

- هل عاقب النبي صلَّى الله عليه وسلم بني قريظة على خيانتهم؟
- ما نوع العقوبة، وهل كانت عقوبتهم القتل والسبي؟
- على من وقعت العقوبة؟ أعلى جميع الذكور أم على من حمل أوصاف معينة؟
- كم قدر العلماء والمؤرخون عدد الرجال الذين أقيمت عليهم العقوبة؟

وكان لافتاً لنظر الباحث أن معظم الكتب المعاصرة التي تناولت صحيح السيرة النبوية لم تتوقف عند إشكالية عدد من وقعت عليهم عقوبة الإعدام من بني قريظة، إلا ما جاء في السيرة النبوية الصحيحة لأكرم ضياء العمري، الذي ذكر رقماً واحداً دون الإشارة إلى ما سواه من أرقام في المسألة،[1] وكذلك ما جاء في كتاب إبراهيم العلي الذي يحمل اسم صحيح السيرة النبوية في فقرتين

---

[1] أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكمة، ١٩٩٤م)، ط٦، ص ٣١٦. والرقم الذي ذكره هو أربعمائة رجل.

ذكر فيهما حديث جابر رضي الله عنه، ونقل عن الحافظ ابن حجر رحمه الله اختلاف الرواة في عدتهم.[1] ولم يذكرا تحقيقاً أو نقاشاً في المسألة. وعليه تكون الإجابة عن هذه التساؤلات هي غاية البحث ونتيجته.

خطة البحث:

ارتأيتُ أن يقسم البحث إلى مقدمةٍ فتمهيدٍ فثلاثة مطالب ثم خاتمة، ووسمتُ المطلب الأول بالأحاديث التي صرّحت بوقوع عقوبة الإعدام على المقاتلة، والمطلب الثاني بالأحاديث التي صرّحت بوقوع عقوبة الإعدام على الرجال، والمطلب الثالث بالأحاديث التي صرّحت بأوصاف الذين وقعت عليهم عقوبة الإعدام، والمطلب الرابع: بالأحاديث التي بيّنت عدد الذين وقعت عليهم عقوبة الإعدام. ثم ختمت البحث بنتائجه وتوصياته وفهارسه العلمية.

تمهيد

لابدّ من توطئة تاريخية تضع البحث في سياقه التاريخي المناسب والصحيح، فالبحث يتناول عقوبة الإعدام التي حلّت ببني قريظة إثر خيانتهم العظمى بحق المسلمين، بعد أن كانت هناك معاهدة بين يهود بني قريظة والمسلمين في المدينة، شبيهةً بمعاهدات الدفاع المشترك المعاصرة.[2] وقد جاءت خيانة بني قريظة للمسلمين في وقت عصيبٍ جداً، عند قدوم الأحزاب إلى المدينة المنورة في عشرة آلاف مقاتل، فقدروا على تطويقها من ثلاثة أطراف، لم يتبق منها إلا الجهة الشمالية حيث يهود قريظة، واستطاع النبي صلى الله عليه وسلم بتوفيق من الله أن يحمي جهاته الثلاثة بالاستفادة من تضاريس المدينة الجبيلة، وبالخندق الذي لم تعهده العرب في حروبها، وبحسب نصوص المعاهدة بين المسلمين واليهود، كان الواجب أن ينضم يهود بني قريظة إلى صفوف المسلمين ضد الأحزاب، أو على أقل تقدير أن يمنعوا المشركين من دخول المدينة من طرفهم، ولكن في خضم ظروف الحصار، استطاع زعيم يهود خيبر وكبيرهم حُيي بن أخطب أن يؤلب يهود بني قريظة على المسلمين، وأن يحملهم على أن يمزقوا

---

[1] إبراهيم العلي، صحيح السيرة النبوية، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩٥م)، ط١، ص ٢٨٦.

[2] هي المعاهدة المعروفة باسم وثيقة المدينة المنورة التي أبرمها النبي γ مع يهود المدينة، والتي تُعد واحدة من أقدم الدساتير المدونة في الدنيا، وتضمنت شروطاً وبنوداً هي أقرب لشروط المواطنة المعاصرة، منها التزام كل من المسلمين واليهود بالمعايشة السلمية فيما بينهما وعدم اعتداء أي فريق منهما على الآخر في الداخل. وتعهد كل من الطرفين بالدفاع المشترك عن المدينة ضد أي اعتداء خارجي، وعلى اليهود أن يتفقوا مع المؤمنين ما داموا محاربين. انظر: عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الجيل، ١٤١١)، ج: ١، ص:٥١. العمري، صحيح السيرة النبوية، ٢٨٦-٢٩٨.

معاهدتهم مع النبي ج، وضَمِن لهم أن لا تقوم للمسلمين قائمةٌ بعد ذلك اليوم، إن قاموا بنقض العهد وإتمام الحصار على المدينة والهجوم عليها من حيث أَمِنَ المسلمون، ورغم أن كعب بن أسد القرظي زعيم بني قريظة لم يقبل الأمر أولاً، لعلمه بخطورة هذه الخيانة، وعلمه ببنود المعاهدة القائمة مع النبي صلى الله عليه وسلم سابقاً، وأنه قال: "ويحك يا حُيي، فدعني وما أنا عليه، فإني لم أر من محمد إلا صدقاً ووفاءً" إلا أنه نزل أخيراً على قول حُيي بن أخطب، ونقض العهد.[١]

وبخيانته هذه تمَّت له أربع جرائم: رفع السلاح على الحليف الداخلي مع المعتدي الأجنبي الخارجي، تسهيل دخول العدو الخارجي إلى البلاد، التجسس لصالح هذا العدو، المشاركة في الحرب النفسية والتخذيل على المسلمين أي الحليف القديم، وإن كل واحدة من هذه الجرائم كفيلةٌ بإثبات جريمة الخيانة العظمى عليهم، فكيف باجتماعها؟ والذي يشهد به من أرَّخوا لهذه الحادثة أنَّ العقوبة المعهودة لجرائم الخيانة العظمى الإعدامُ بلا شك، كما أنها هي العقوبة الجزائية في الدول العصرية اليوم، بل وإنها عقوبة الخيانة العظمى في كثير من الدول التي لا تأخذ بالإعدام عقوبة جنائية.[٢] وقد ثبت أنَّ جبريلَ قد أتى النبيَّ صلَّى الله عليه وسلم وأمره بعدم نزع السلاح، وبالتوجُّه إلى بني قريظة، فأمر النبي صلَّى الله عليه وسلم صحابته ألا يصلوا العصر إلا هناك، فانطلقوا إليهم وحاصروهم لمدة قُدِّرت بين أسبوعين وخمسةٍ وعشرين يوماً، إلى أن استسلموا ونزلوا على حكم النبي صلى الله عليه وسلم الذي ترك لهم اختيار شخصٍ يحكم فيهم بالحق والعدل، فاختاروا شخصاً من مواليهم ليحكم فيهم، وعاهدوه على قبول حكمه، وهو سعد بن معاذ رضي الله عنه، الذي لم يرتض إظهار حكمه حتى عاهده جميع المسلمين على القبول أيضاً، فحكم فيهم حكمه الشديد المعروف.[٣]

---

[١] انظر: ابن سيد الناس، اليعمري الربعي، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، (بيروت: دار القلم، ١٤١٤، ص:١٩٩٣)، ط١، ج:٢، ص: ٨٤، وسيرة ابن هشام، ج:٤، ص:١٧٦.

[٢] كبريطانية على سبيل المثال.

[٣] انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (بيروت: دار عز الدين، ١٩٨٥م، ١٤٠٥هـ)، ط١، ج:٢، ص:٥٨٦. ومحمد بن عمر بن واقد: الواقدي، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، (بيروت: دار الأعلمي، ١٤٠٩، ١٩٨٩)، ط٣، ص:٤٩٧. وعلي بن برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٠هـ)، ج:٢، ص:٦٥٧. وإسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م)، ط١، ج:٤، ص:١٣٣. وجلال الدين السيوطي، الخصائص الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، ج:١، ص٣٩٠. وعبد الرحمن بن عبد الله أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، المحقق: عمر عبد السلام السلامي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١هـ، ص: ٢٠٠٠م)، ط١، ج:٣، ص:٤٣٦.

ذكر الأحاديث ومناقشة أسانيدها ومتونها

إنَّ الأحاديث الواردة في الصحاح وفي السِّير، التي ذُكر فيها ما صدر من يهود بني قريظة تُثبت بما لا يدع للشك مجالاً، أن بني قريظة قد وقعت منهم الخيانة العظمى بحق الأمة المسلمة التي كان فيما بينهم وبينها عقد وعهد، وأنهم هم من بادر بنقض العهد وإخفار الذمة، فاستحقوا العقاب، ولا شكَّ أن العقوبة قد حلَّت بهم، وهي عقوبة القتل والأسر، كما نصت على ذلك الآية الكريمة: {وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا * وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَئُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا} [الأحزاب: ٢٦، ٢٧].

فلقد صرَّح جماعةٌ من المفسرين[١] بأن الآية نزلت في بني قريظة الذين ظاهروا الأحزاب ونقضوا عهدهم مع النبي ج، وأنهم حوصروا من قِبل النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه بعد أن هزم الله الأحزاب، فحلَّ ببني قريظة الرعب والخوف إثر حصارهم المطوَّل، حتى استسلموا لحكم النبي ﷺ، الذي استنزلهم من حصونهم في قريظة إلى المدينة، ثم فوض أمرهم إلى سعد بن معاذ وهو القريب منهم، فحكم بقَتلِ فريقٍ منهم وهم المقاتلة والرجال، وأَسرِ فريقٍ آخر وهم النساء والذرية، وكانت العاقبة أن أورث الله أرضهم وأموالهم للمسلمين. وأما الأرض التي لم يطؤوها فاختلفوا في تفسيرها على أقوال منها: "ما قاله قَتَادَةُ: كُنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّهَا مَكَّةُ. وَقَالَ الْحَسَنُ: هِيَ فَارِسُ وَالرُّومُ. وَقَالَ عِكْرِمَةُ: كُلُّ أَرْضٍ تُفْتَحُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ."[٢] فهذا ما اتفقت عليه الآية مع مجمل الأحاديث.

وقد جاءت الأحاديث على أن عقوبة بني قريظة كانت الإعدام والرِّق وسلب الأموال، كذا اتفقت الأحاديث على أن عقوبة الإعدام وقعت على الرجال فقط دون النساء والغلمان، ولكن جرى الخلاف بين روايات الأحاديث في بعض التفاصيل المهمة فيما يتعلق بأوصاف الذين طالتهم عقوبة الإعدام، وهذا ما خُصِّصتِ المَطالبُ الآتيةُ لتوضيحه.

المطلب الأول: الأحاديث التي صرحت بوقوع عقوبة الإعدام على المُقَاتِلَة

---

[١] انظر على سبيل المثال إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م)، ط٢، ج:٦، ص:٣٩٧. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م)، ط١، ج٢٠، ص:٢٤٣. محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م)، ط٢، ج١٤، ص١٦١.

[٢] انظر: تفسير الطبري، ٢٠، ص:٢٤٣. تفسير القرطبي، ١٤، ص:١٦١. تفسير ابن كثير، ٦، ص:٣٩٧.

روى واقعة إنزال الإعدام بلفظِ "قتلِ المُقاتِلة" من الرجال، أبو سعيد الخدري وعائشة رضي الله عنها وعددٌ من التابعين، في الأحاديث الآتية:

حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ومداره على شُعبة عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رضي الله عنه، أَنَّ أَهْلَ قُرَيْظَةَ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِ سَعْدٍ، فَأَرْسَلَ النَّبِيُّ صلَّى الله عليه وسلم إِلَيْهِ، فَجَاءَ فَقَالَ: "قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ، أَوْ قَالَ خَيْرِكُمْ"، فَقَعَدَ عِنْدَ النَّبِيِّ صلَّى الله عليه وسلم فَقَالَ: "هَؤُلَاءِ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِكَ"، قَالَ: فَإِنِّي أَحْكُمُ أَنْ تُقْتَلَ مُقَاتِلَتُهُمْ وَتُسْبَى ذَرَارِيُّهُمْ، فَقَالَ: "لَقَدْ حَكَمْتَ بِمَا حَكَمَ بِهِ الْمَلِكُ". أخرجَه الشيخان وأحمد.[1]

حديث السيدة عائشة رضي الله عنها ومداره على عَبْد اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ الهَمداني، قال: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها، وفيه قول سَعْدٍ: "فَإِنِّي أَحْكُمُ فِيهِمْ أَنْ تُقْتَلَ الْمُقَاتِلَةُ، وَأَنْ تُسْبَى النِّسَاءُ وَالذُّرِّيَّةُ، وَأَنْ تُقْسَمَ أَمْوَالُهُم. أخرجَه الشيخان وأحمد.[2]

فالحديثان من حديث الإسناد في أعلى درجات الصحة، فهما مما اتفق عليه الشيخان وكثيرون. ومن حيث المتن فيلاحظ أنه في لفظ السيدة عائشة قد زاد سَبي النساء على الذريّة.

[1] واللفظ للبخاري، أخرجه في الجهاد والسير، بَاب إِذَا نَزَلَ الْعَدُوُّ عَلَى حُكْمِ رَجُلٍ، رقم:٣٠٤٣. وفي المغازي، بَاب مَرْجِعِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ الْأَحْزَابِ وَمَخْرَجِهِ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ وَمُحَاصَرَتِهِ إِيَّاهُمْ، رقم:٤١٢١. وفي الاستئذان، بَاب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ، رقم:٦٢٦٢. ومسلم في الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكم عدل أهل للحكم، ١٧٦٨. وأحمد في المسند، ١١١٦٨، ١١٦٨٠.

وأخرجه أبو داود مختصراً بلفظ «قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ»، دون ذكر العقوبة، في كتاب الأدب، باب مَا جَاءَ فِي الْقِيَامِ، ٥٢١٧.

[2] البخاري في المغازي، بَاب مَرْجِعِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ الْأَحْزَابِ وَمَخْرَجِهِ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ وَمُحَاصَرَتِهِ إِيَّاهُمْ، ٤١٢٢. مسلم في الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكم عدل أهل للحكم، ١٧٦٩. وأحمد في المسند، ٢٤٢٩٥.

وأخرجه الحاكم باللفظ نفسه من طريق عَبْد اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، عَنْ أَخِيهِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ، في المغازي والسرايا، ٤٣٣٢. وقال عقبه: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، فإنهما قد احتجا بعبد الله بن عمر العمري في الشواهد ولم يخرجاه، وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم. ولحديث عائشة لفظ مختصر، وفيه أمر النبي الناس بالتوجه لقريظة فقط، ومروي في البخاري وأبي داود والنسائي وأحمد، ومداره على ابن نمير وعبدة وحماد ويحي بن أبي زائدة عن هشام. وتخريجه يبعد عن مقصد البحث.

وورد هذا اللفظ عن التابعين في أحاديث موقوفة، منها عن عامرٍ الشَّعبي،[١] وعكرمة،[٢] وقتادة،[٣] وحميد بن هلال،[٤] وعمرو بن شراحبيل،[٥] بلفظ: "أَنْ تُقْتَلَ مُقَاتِلَتُهُمْ، وَتُسْبَى ذَرَارِيُّهُمْ"، كذا ورد عن عُروة بن الزبير،[٦] وسعيد بن المسيب،[٧] وعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ عن أبيه،[٨] بلفظ فيه زيادة قسمة أموالهم، ولفظه: "أَنْ تُقْتَلَ مُقَاتِلَتُهُمْ، وَتُسْبَى النِّسَاءُ وَالذُّرِّيَّةُ، وَتُقَسَّمُ أَمْوَالُهُمْ".

[١] أخرجه ابن أبي شيبة في المغازي، باب ما حفظت في بني قريظة، ٣٧٩٨٧. وإسناده حسن، فيه عطاء بن السائب: صدوق، ساء حفظه بآخرة. انظر: محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، المحقق: بشار عوّاد، (دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م)، ط١، ج:٣، ص: ٦٩٨، رقم:١٨٩، ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤، ١٩٨٤م)، ط١، ج:٧، ص:٢٠٦. أبو سعيد العلائي، المختلطين، المحقق: د. رفعت فوزي عبد المطلب، علي عبد الباسط مزيد، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٦م)، ط١، ص: ٨٢، رقم: ٣٣.

[٢] أخرجه ابن البختري. انظر مجموع فيه مصنفات أبي جعفر ابن البختري، ٣١٧، رقم: ٣٩٧. والفوائد المنتقاة لابن السماك، ٢٦. وإسناده ضعيف، فيه أحمد بن عبد الجبار ضعيف. قال محمد بن عبد الله الحضرمي: كان يكذب. وقال الحاكم: ليس بالقوى عندهم. قال أبو أحمد بن عدي: رأيت أهل العراق مجمعين على ضعفه. وقال الدارقطني: اختلف فيه شيوخنا، ولم يكن من أهل الحديث. انظر: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج:٥، ص:٤٣٤، رقم: ٢٢٧٣. وابن حجر، تهذيب التهذيب، ج:١، ص: ٥٢.

[٣] أخرجه الطبري في التفسير، ج: ١٩، ص:٧٢، رقم: ٢٦١١٨. وإسناده قوي.

[٤] أخرجه محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، الطبقات الكبرى، تحقيق زياد محمد منصور، (المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٨هـ)، ج:٢، ص:٢٨٨، ١٦٥١. وإسناده حسن، فيه عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ أبو عثمان البصري، وهو صدوق في حفظه شيء. ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج:٨ ، ص:٥٩.

[٥] أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى، ج:٣، ص:٢٢٥، رقم:٤٢٠٩. وإسناده صحيح.

[٦] أخرجه ابن أبي شيبة في المغازي، ما حفظت في بني قريظة، رقم:٣٧٩٨٦. والطبراني في المعجم الكبير، رقم:٥٣٢٧. وأبو عوانة في المسند، رقم:٦٧١٢. والقاسم بن سلام في الأموال، رقم:٣٤٧. وإسناده صحيح.

[٧] أخرجه أبو نعيم في دلائل النبوة، ج:١، ص:٥٠٥، رقم:٤٣٣. وإسناده حسن، فيه إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيم: صدوق حسن الحديث. انظر: عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى مختار غزاوي، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩، ١٩٨٨م)، ج:١، ص:٦٩، رقم: ٥٣٩.

[٨] أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى، ج:٣، ص:٢٢٥، ٤٢١٢. ويحيى بن سلام في التفسير، ج:٢، ص:٧١١، الرقم:٥٠٤.

والمُقاتِلة، بضم الميم وكسر التاء: جمع مُقاتِل، أي المقاتلون بالحقيقة،[1] والقوم الذين يصلُحون للقتال،[2] أي أنهم على القول الأول المقاتلون بالفعل الذين باشروا بأنفسهم القتال واشتركوا في نقض العهد من قادتهم وكبرائهم ومقاتليهم، وعلى القول الثاني المقاتلون بالقوة بما يشمل جميع شبانهم ورجالاتهم القادرين على حمل السلاح والمقاتلة، وقد خلت الروايات من الإشارة على أي نوع من نوعي المقاتلة وقعت العقوبة. وستأتي مناقشة ذلك والترجيح بينهما.

المطلب الثاني: الأحاديث التي صرحت بوقوع عقوبة الإعدام على الرجال

روى الواقعة بلفظِ "قتلِ الرجال" عموماً، عبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله رضي الله عنه وعددٌ من التابعين:

حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه، ومداره على ابن جُرَيْجٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنه، قَالَ: "حَارَبَتْ النَّضِيرُ وَقُرَيْظَةُ فَأَجْلَى بَنِي النَّضِيرِ، وَأَقَرَّ قُرَيْظَةَ وَمَنَّ عَلَيْهِمْ حَتَّى حَارَبَتْ قُرَيْظَةُ، فَقَتَلَ رِجَالَهُمْ، وَقَسَمَ نِسَاءَهُمْ وَأَوْلَادَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، إِلَّا بَعْضَهُمْ لَحِقُوا بِالنَّبِيِّ صلَّى الله عليه وسلم فَآمَنَهُمْ وَأَسْلَمُوا، وَأَجْلَى يَهُودَ الْمَدِينَةِ كُلَّهُمْ بَنِي قَيْنُقَاعَ، وَهُمْ رَهْطُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ وَيَهُودَ بَنِي حَارِثَةَ وَكُلَّ يَهُودِ الْمَدِينَةِ". أخرجَه الشيخان وأبو داود وأحمد.[3] فالعقوبة

---

[1] انظر: مادة: قتل" في المصباح المنير للفيومي، ج:٢، ص:٤٩٠. والمطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، (حلب: مكتبة أسامة بن زيد، ١٩٧٩م)، ط١، ج:٢، ص:١٥٨.

[2] إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية المشتهر باسم الصحاح في اللغة، تحقيق: أحمد عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م)، ج:٥، ص:٧٦.

[3] اللفظ للبخاري، أخرجه البخاري في المغازي، بَاب حَدِيثِ بَنِي النَّضِيرِ وَمَخْرَجِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَيْهِمْ فِي دِيَةِ الرَّجُلَيْنِ، ٤٠٢٨. ومسلم في الجهاد والسير، باب إجلاء اليهود من الحجاز، ١٧٦٦. وأبو داود، في الخراج، باب فِي خَبَرِ النَّضِيرِ، ٣٠٠٧. وأحمد، ٦٣٦٧.

وقد انتُقد الحديث من جهة عنعنة ابن جريج عن موسى بن عقبة وهو أحد أقرانه، وعنعنته هنا محمولةٌ على الاتصال كما بين الحافظ ابن حجر رحمه الله، فقال: "فيه إدخال الواسطة بين ابن جريج ونافع، وابن جريج قد سمع الكثير من نافع، ففيه دلالة على قلة تدليس ابن جريج، وروايته عن موسى من نوع رواية الأقران". ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ج:٤، ص:٤٠٩. وقال في موضع آخر: "في الحديث ما يدلُّ على قلة تدليس ابن جريج، فإنه كثير الرواية عن نافع، ومع ذلك أفصح بأنَّ بينهما في هذا الحديث واسطة". فتح الباري، ١٠، ص:٣٦٤.

ولكن لم يقبل بعض النقاد هذا الأمر من ابن جريج، فقال أبو حاتم رحمه الله في سياق كلامه عن حديث "من جلس في مجلس كثر فيه لغطه..."، قال: إن ابن جريج يدلس عن موسى، ولا يقبل تدليسه في الرجل، "وأخشى أن يكون ابن

هنا: الأمر بقتل الرجال جميعاً أي البالغين من الذكور، وسبي النساء والأولاد، وقسمة الأموال بين المسلمين.

حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه، ومداره على الليث، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ رضي الله عنه، وفيه أن بني قريظة "نَزَلُوا عَلَى حُكْمِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ، فَحَكَمَ أَنْ يُقْتَلَ رِجَالُهُمْ وَيُسْتَحْيَا نِسَاؤُهُمْ يَسْتَعِينُ بِهِنَّ الْمُسْلِمُونَ...". أخرجَه الترمذي والنسائي وأحمد وابن حبان والدارمي،[١] ولا يقال إن الرواية منتقدةٌ بعنعنة أبي الزبير محمد بن مسلم بن تَدْرُس عن جابر،[٢] لأنها من رواية الليث عن أبي الزبير، ورواياته عنه محمولة -عند المحققين- على السماع.[٣]

جريج دلَّس هذا الحديث عن موسى بن عقبة ولم يسمعه من موسى، أخذه عن بعض الضعفاء". عبد الرحمن بن محمد بن إدريس أبو محمد الرازي، علل الحديث لابن أبي حاتم، (طبعة الشيخ سعد الحميد)، ص:٧٢٦، رقم:٢٠٧٨. وأخرجه البيهقي بإسنادٍ لم يذكر فيه موسى بن عقبة أصلاً، بين ابن جريج ونافع. انظر: السنن الكبرى في قسم الفيء والغني، باب مَا جَاءَ فِي قَتْلِ مَنْ رَأَى الإِمَامُ مِنْهُمْ، ١٣٢٣٢.

فصنيعه هنا قرينة على سماعه من موسى، إذ يستبعد أن يكون قد سمع الحديث من واسطتين عن نافع، ثم يدلسهما معاً في إسناد واحد، بل يرجح أنه سمع من موسى، ورواه على السماع مرة، ورواه على التدليس عن نافع في المرة الأخرى.

[١] سنن الترمذي، كتاب السير، باب ما جاء في النزول على الحكم، ١٥٨٢. وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. مسند أحمد، ١٤٧٧٣. صحيح ابن حبان، كتاب السير، ذكر عدد القوم الذين قتلوا يوم قريظة، ٤٧٨٤. سنن الدارمي، كتاب السير، باب نزول أهل قريظة على حكم سعد بن معاذ، ٢٥٥١. سنن النسائي الكبرى، كتاب السير، إذا نزلوا على حكم رجل، ٨٦٢٦.

[٢] أبو الزبير صدوق مدلّس. نص على تدليسه النسائي، وأشار إليه أبو حاتم. وقال فيه أحمد وابن القطان: كلما قال سمعت جابراً: فهو سماع، وكلما قال: عن جابر: فبينهما فياف، وردَّ أبو حاتم حديثَه مطلقاً، وقال: لا يحتج به. انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج:٩، ص:٤٤٢. وطبقات المدلسين له، ٤٥، ١٠١. وابن عدي، الكامل، ج:٦، ص:١٢٢. جلال الدين السيوطي، أسماء المدلسين، المحقق: محمود محمد محمود حسن نصار، (بيروت: دار الجيل)، ط١، ج:٩١، رقم:٥٤.

[٣] روى ابن عدي بإسناده عن الليث بن سعد أنه قال: أتيت أبا الزبير المكي، فدفع لي كتابين، قال: فلمّا صرت إلى منزلي، قلت: لا أكتبهما حتى أسأله، قال: فرجعت إليه، وقلت: هذا كلّه سمعته من جابر، قال: لا، قلت: فأعلم لي على ما سمعت، قال: فأعلم لي على هذا الذي كتبته عنه. الكامل، ج:٦، ص:٢١٣٦. فاعتمد المحدثون هذه الرواية لإثبات تدليس أبي الزبير، وإثبات حمل ما رواه الليث عنه على السماع. وهناك اتجاه لدى بعض الدارسين إلى نفي التدليس عموماً عن أبي الزبير، انظر على سبيل المثال كتاب ناصر بن حمد الفهد، منهج المتقدمين في التدليس، (الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م)، ط١، ص٨٧-٩٧. وبحث الايضاح والتبيين بأن أبي الزبير ليس من المدلسين لأبي الزهراء بن أحمد آل أبو عودة الغزي الأثري، المنشور في ألوكة. إلا أن في هذا مبالغة فهو يرد كلام الليث وهو أعلم

حديث مَعْبَدِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ الأَنْصَارِيِّ رضي الله عنه، أخرجه الطبري من طريق مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مَعْبَدِ بْنِ كَعْبٍ، وفيه: "قَالَ سَعْدٌ: فَإِنِّي أَحْكُمُ فِيهِمْ أَنْ تُقْتَلَ الرِّجَالُ، وَتُقْسَمَ الأَمْوَالُ، وَتُسْبَى الذَّرَارِيُّ وَالنِّسَاءُ".[1]

حديث الزهري رضي الله عنه، أخرجه الخرائطي والبلاذري من طريق اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلَّى الله عليه وسلم حَاصَرَ بَنِي قُرَيْظَةَ حَتَّى نَزَلُوا عَلَى حُكْمِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، فَقَضَى بِأَنْ تُقْتَلَ رِجَالُهُمْ وَتُسْبَى ذَرَارِيُّهُمْ، وَتُقَسَّمَ أَمْوَالُهُمْ، فَقُتِلَ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ كَذَا وَكَذَا رَجُلا.[2]

ويلاحظ في الرِّوايات السابقة، أن الرُّواة صرَّحوا بأن عقوبة الإعدام وقعت على الرجال. والرجال في اللغة جمع رجل، والرَّجُل هو الذكرُ من نوع الإنسان، خلاف المرأَة.[3] ويصح أن يأتي الرَّجُل صفة يعني الشدّة والكمال، فيقال هذا رجُلٌ أي كامِلٌ في الرِّجال بَيِّن الرُّجولية، وهذا أرجَلُ الرَّجُلين، وهذا من رِجَالاتِ قُريش أي مِن أشرافِهم.[4] وعليه يكون المراد في الحديث على تفسيرها بالاسم جنس الرجال أي البالغين من الذُّكور وهو قريب من معنى المقاتلة بالقوة، وعلى تفسيرها بالوصف، يكون المقصود قادة القوم وأعلامهم ورجالاتهم، وهو بذلك يتفق مع معنى المقاتلة بالفعل.

أي أن الجمع بين لفظي "الرجال" و"المقاتلة" ممكن، بالتركيز على ملحظ الوصف بالقوة والوصف بالفعل، ولا تعارض بين اللفظين، ولعلَّ مجيء الروايات على هذين اللفظين أتى من جهة الرِّواية بالمعنى عند وصف الحادثة، وأما ترجيح إحدى الدلالتين فيحتاج إلى قرائن أخرى خارجية ليست في المتن نفسه، بل سيأتي ذكرها.

المطلب الثالث: الأحاديث التي صرَّحت بأوصاف الذين وقعت عليهم عقوبة الإعدام

بحاله من المتأخرين، ويرد كلام أبي الزبير نفسه عن نفسه. فالحق هو ما عليه الجمهور من أن عنعنته محمولة على السماع إن كانت من رواية الليث عنه.

[1] تفسير الطبري، ج:١٩، ص:٧٤، رقم: ٢٦١٢٠.

[2] إسناده حسن. وانظر: البلاذري، فتوح البلدان، ج:١، ص:٢٧، ٦٣. والخرائطي، اعتلال القلوب، بَابُ ذِكْرِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَالْمُحَافَظَةِ عَلَى الْوُدِّ، ج:١، ص:١٨٨، ٣٩٤.

[3] مادة "رجل" ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، ط١، ج:١١، ص:٢٦٥.

[4] انظر المصدر السابق، ومحمود بن عمرو الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م)، ط١، ص٢٢٣.

جاءت الروايات بذكر أوصاف الرجال الذين وقعت عليهم عقوبة الإعدام بأنهم ممن ظهرت عليهم أمارات البلوغ، وأن الضابط في ذلك كان إنبات شعر العانة، فمن نبتت عانته قُتل، ومن لم تنبت لم يُقتل. فإن صحَّت أحاديث هذا الوصف، فإنها تكون ترجيحاً لمعنى المقاتلة بالقوة والرجال بالمعنى الحقيقي، وقد جاء ذكر هذا الوصف في أحاديث عَطِيَّة القُرَظي وأسْلَم بن بَجْرَة وسَعد بن أبي وقَّاص.

حديث عطية القرظي رضي الله عنه، ومداره على عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ عَطِيَّةَ. ولفظه أَنَّهُ قَالَ: "كُنْتُ فِي سَبْيِ قُرَيْظَةَ، وَكَانَ يُنْظَرُ فَمَنْ خَرَجَ شِعْرَتُهُ قُتِلَ، وَمَنْ لَمْ تَخْرُجْ اسْتُحْيِيَ وَلَمْ يُقْتَلْ". أخرجَه أبو داود والنسائي وابن ماجة وأحمد وآخرون،[1] إلا أن الحديث انتُقد من جهة عبد الملك بن عمير، ضَعَّفه أحمد كثيراً، ووصفه بالاضطراب، كذا قيل عنه مدلِّس وهو قد عنعن هنا.[2] ولهذا فإن الشَّيخين لم يخرجا عن عطية حديثاً، كما بين الحافظ ابن حجر رحمه الله.[3]

وللحاكم والبيهقي والطحاوي إسناد آخر عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ عَطِيَّةَ،[4] ولفظه أن عطية رضي الله عنه قال: إنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صلَّى الله عليه وسلم يَوْمَ قُرَيْظَةَ جَرَّدُوهُ، فَلَمَّا لَمْ

---

[1] سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب فِي الْغُلَامِ يُصِيبُ الْحَدَّ، ٤٤٠٦، ٤٤٠٧. سنن النسائي، كتاب قطع السارق، حد البلوغ وذكر السن الذي إذا بلغها الرجل والمرأة أقيم عليهما الحد، ٤٩٨١. سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب من لا يجب عليه الحد، ٢٥٤١. مسند أحمد، ١٨٧٧٦. سنن الدارمي، كتاب السير، باب حد الصبي متى يقتل، ٢٥٠٧. البيهقي في السنن الكبرى في الحجر، باب الْبُلُوغِ بِالإِنْبَاتِ، ١١٦٤٨، ١١٦٤٩، ١١٦٥٠. الطبراني، المعجم الكبير، ٤٣٥. الحاكم، المستدرك على الصحيحين، كتاب المغازي، ٤٣٣٣. وقال عقبه: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأقرَّه الذهبي. وفي كتاب الحدود، ٨١٧٣. والطحاوي، شرح معاني الآثار، ٤٧٤٤. وابن زنجويه، الأموال، ٤٢٢.

[2] قال فيه أحمد: ضعيف جداً، ومرة: مضطرب الحديث جداً، مع قلة روايته، ما أرى له خمسمئة حديث، وقد غلط في كثيرٍ منها. وقيل فيه: صدوق حسن الحديث، لا يرتقي حديثه إلى مرتبة الصحة. وكذا وصُف بالتدليس ولعل وصفه بالتدليس جاء من إرساله الحديث عن بعض الصحابة، دون أن يسمع منهم، وقد اختلط بآخرة ولعله اختلاط يسير كما نبه العلائي. هو من رجال الشيخين، أخرجا له في غير الأصول. انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج:٦، ص:٤١٢. وطبقات المدلسين له، ص٤١، رقم: ٨٤. والعلائي، المختلطين، ص: ٧٦، رقم:٣٠.

[3] انظر: ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير، (الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ ١٩٨٩م)، ط١، ج:٣، ص:١٠٧، رقم:١٢٤٣.

[4] الحاكم، المستدرك على الصحيحين، كتاب الجهاد، ٢٥٦٩. وقال عقبه: فصار الحديث بمتابعة مجاهد صحيحا على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وعلق الذهبي في التلخيص: على شرط البخاري ومسلم. وفي كتاب الحدود، ٨١٧٢. البيهقي في السنن الكبرى في الحجر، باب الْبُلُوغِ بِالإِنْبَاتِ، ١١٦٥١. الطحاوي، شرح معاني الآثار، ٤٧٤٣.

يَرَوَا الْمَوَاسِيَ جَرَتْ عَلَى شَعْرِهِ، يُرِيدُ عَانَتَهُ، تَرَكُوهُ مِنَ الْقَتْلِ"، وفيه عنعنة ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ،[1] عن مجاهد، وهو مدلِّس.

وتفرد ابن منده بإسنادٍ، قال فيه عطية القرظي: "عُرضت على النبي صلَّى الله عليه وسلم ولم يكن نبتت عانتي فتركني ولم يقتلني". وقال عقبه: غريب لم نكتبه إلا من هذا الوجه،[2] بل إن في الإسناد وضاع، هو محمد بن يوسف الرازي: قَالَ فيه الدَارَقُطْنِيّ: دجَّال يضع الحديث والقراءات.[3]

كذا ورد الحديث بلفظ "حَدَّثَنِي ابْنَا قُرَيْظَةَ"، ووقع التصريح من الخطيب البغدادي بأنَّ المقصودَ هو عطية القرظي،[4] ومدار الحديث على عُمَارَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ، عَنْ كَثِيرِ بْنِ السَّائِبِ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنَا قُرَيْظَةَ، أَنَّهُمْ "عُرِضُوا عَلَى النَّبِيِّ صلَّى الله عليه وسلم زَمَنَ قُرَيْظَةَ، فَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ مُحْتَلِمًا أَوْ نَبَتَتْ عَانَتُهُ قُتِلَ، وَمَنْ لَمْ تَنْبُتْ عَانَتُهُ تُرِكَ". أخرجه أبو داود والنسائي وأحمد والبيهقي وغيرهم،[5] ولكن وفي الرواية كَثِير: لم يرو عنه إلا عمارة، وجهَّله يحيى بن معين.[6]

والخلاصة إنَّ حديث عطية أن لم يصح له إسناد بعينه، وتفاوتت أسباب ضعفه بين وجود الضعيف جداً، والوضاع، والمجهول، بما يحيل روايته إلى رواية الثقات المُخَرَّجة أحاديثهم في الصحيحين، فما جاء منها موافقاً لهم فهو صحيح مقبول، وما خالفهم فهو منكر لا يصح، وما زاد عليهم فهو ضعيف لا يقوم بنفسه.

حديث أَسْلَم بن بَجْرَة رضي الله عنه، ومداره على إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ بن أَسْلَم بن بَجْرَة الأَنْصَارِيّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: جَعَلَنِي رَسُولُ اللَّهِ صلَّى الله عليه وسلم عَلَى أُسَارَى قُرَيْظَةَ، وَكُنْتُ أَنْظُرُ إِلَى

---

[1] قال ابن حجر في طبقات المدلسين، ٣٩، رقم: ٧٧: عبد الله بن أبي نجيح المكي المفسر، أكثر عن مجاهد، وكان يدلس عنه. وانظر: العلائي، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، ص: ١٠٧، رقم:٢٨.

[2] مجالس من أمالي أبي عبد الله بن منده، ٢٧٨.

[3] تاريخ الإسلام، ج:٦، ص:١٠٥٤، ٥١٤. ابن حجر، لسان الميزان، ج:٧، ص:٥٩٨، رقم: ٧٥٨٣. وفي الإسناد: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي خلاد الطرائفي، ومحمد بن عبد الله النصراباذي لم أر لهما ترجمة.

[4] قال أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، في الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧م)، ط٣، ص٥٣: "هَذَا الرَّجُلُ: عَطِيَّةُ الْقُرَظِيُّ".

[5] سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب فِي الْغُلَامِ يُصِيبُ الْحَدَّ، ٤٤٠٦. سنن النسائي، كتاب الطلاق، باب متى يقع طلاق الصبي، ٣٤٢٩. مسند أحمد، ١٩٠٠٢، ٢٣١٦٢. البيهقي في السنن الكبرى في الحجر، باب الْبُلُوغِ بِالإِنْبَاتِ، ١١٦٤٨، ١١٦٥٢.

[6] ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج:٨، ص:٤١٥. لسان الميزان له، ج:٦، ص:٤١١، رقم: ٦٢٠١.

فَرْجِ الْغُلامِ، فَإِنْ رَأَيْتُهُ قَدْ أَنْبَتَ ضَرَبْتُ عُنُقَهُ، وَإِذَا لَمْ أَرَهُ قَدْ أَنْبَتَ، جَعَلْتُهُ فِي مَغَانِمِ الْمُسْلِمِينَ، أخرجه الطبراني وابن قانع وابن أبي عاصم والضياء المقدسي.[١] إلا أن إسناد الحديث لا يقوم بحال من الأحوال، فرواته مجاهيل نصَّ عليه الهيثمي،[٢] وكذلك لم يثبت نسب أسلم بن بجرة ولا صحبته،[٣] فالحديث ضعيف من هذا الإسناد.

حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، ومداره على مُحَمَّد بْن صَالِحٍ التَّمَّار، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ سَعْدَ بْنَ مُعَاذٍ رضي الله عنه حَكَمَ عَلَى بَنِي قُرَيْظَةَ أَنْ يَقْتُلَ مِنْهُمْ كُلَّ مَنْ جَرَتْ عَلَيْهِ الْمُوسَى، وَأَنْ تُقْسَمَ أَمْوَالُهُمْ وَذَرَارِيُّهُمْ، فَذُكِرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ج، فَقَالَ: " لَقَدْ حَكَمَ الْيَوْمَ فِيهِمْ بِحُكْمِ اللَّهِ الَّذِي حَكَمَ بِهِ مِنْ فَوْقِ السَّمَاوَاتِ". أخرجه النسائي والحاكم والبزار وأبو نعيم وابن سعد،[٤] ولا يصح إسناده، فيه مُحَمَّد بْن صَالِحٍ التَّمَّار متروك عند الدارقطني.[٥]

---

[١] الطبراني، المعجم الصغير، ١٨١. المعجم الأوسط له، ١٥٨٥. المعجم الكبير له، رقم: ١٠٠٠، ١٠٥٦. ابن أبي عاصم، الآحاد والمثاني، ٢٢٤٨، ٢٦٨٨. الضياء المقدسي، الأحاديث المختارة، ١٤٣٣. أبو نعيم، معرفة الصحابة، ج:١، ص:٢٥٣. ابن قانع، معجم الصحابة، ج:١، ص:١٠٤، رقم: ٦٣، وأيضاً: ج:١، ص:٤٥، رقم:٣٩.

وقال عقبه الطَّبَرَانِيُّ: لا يُرْوَى هَذَا الْحَدِيثُ، عَنْ أَسْلَمَ الأَنْصَارِيِّ إلا بِهَذَا الإِسْنَادِ تَفَرَّدَ بِهِ الزُّبَيْرُ بْنُ بَكَّارٍ. ونقل عن عَبْد الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي حَاتِمٍ: مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَسْلَمَ بْنِ بَجْرَةَ السَّاعِدِيُّ، رَوَى عَنْ جَدِّهِ، وَلِجَدِّهِ صُحْبَةٌ، سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ ذَلِكَ.

[٢] قال -الهيثمي- في مجمع الزوائد، ج:٦، ص:٢٠٥، رقم: ١٠١٦٨: فيه جماعة لم أعرفهم.

[٣] قال ابن حجر في التلخيص الحبير، ج:٣، ص:١٠٧، رقم: ١٢٤٢، لَا يُرْوَى عَنْ أَسْلَمَ إلَّا بِهَذَا الْإِسْنَادِ، قُلْت وَهُوَ ضَعِيفٌ.

وقال الهيثمي في مجمع الزوائد، ج:٦، ص:٣٨٢، ١٠٥١٣، رواه الطبراني وفيه إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة وهو متروك. وقال ابن الأثير في أسد الغابة، ج:١، ص:٤٦، إسناد حديثه لا يدور إلا على إسحاق بن أبي فروة، ولم يصح عندي نسب أسلم بن بجرة هذا وفي صحبته نظر.

[٤] سنن النسائي الكبرى، كتاب المناقب، سعد بن معاذ سيد الأوس، ٨١٦٦. المستدرك على الصحيحين للحاكم، كتاب الجهاد، ٢٥٧٠. وقال الذهبي: صحيح. مسند البزار، ج:٣، ص:٣٠١، رقم:١٠٩١. أبو نعيم، حلية الأولياء، ٣، ص:١٧١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣، ص:٤٢٦.

[٥] قال الدارقطني: متروك، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي، ولا يعجبني حديثه. ووثقه أحمد وأبو داود. انظر: ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، (دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧١، ١٩٥٢م)، ج:٧، ص:٢٨٧، رقم: ١٥٥٨. ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج:٩، ص:٢٢٥. الذهبي، تاريخ الإسلام، ج:٤، ص:٤٩٦، رقم: ٣٥٧.

وجاء **عن الزهري** في حديث أخرجه البيهقي بإسناده عن أَحْمَد بْن عَبْدِ الْجَبَّارِ، قَالَ: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ، عَنِ ابْنِ إِسْحَاقَ، قال: حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ، أَنَّ الزُّبَيْرَ بْنَ بَاطَا الْقُرَظِيَّ، كَانَ قَدْ مَرَّ عَلَى ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ الشَّمَّاسِ، وفيه قوله: "وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَدْ أَمَرَ بِقَتْلِ كُلِّ مَنْ أَنْبَتَ مِنْهُمْ".[1] والإسناد ضعيف جداً بأحمد بن عبد الجبار، الذي سبقت ترجمته.

وخلاصة ما أتى في هذه الأحاديث، أن وصف من وقعت عليه العقوبة، هو إنبات شعر عانته، على أنها قرينة على البلوغ، وجاء هذا الشرط بألفاظ ثلاثة:

- قتل من خرجت شعرته، أي شعر عانته. وهو حديث عطية.
- وقتل من جرت المواسي عليه، أي حلق شعر عانته. وهو حديث عطية وسعد بن أبي وقاص.
- وقتل من أنبت من الرجال. وهو حديث أسلم بن بجرة والزهري.

وبعد ذكر الأحاديث وقد بينت حالها وضعفها والخلل في أسانيدها، لابد من التنبيه على أن القاعدة المشهورة التي تنصُّ على تقوية الأسانيد الضعيفة ببعضها، يشترط فيها ألا تكون شديدة الضعف، وألا يكون منشأُ ضعفها عدالة الرواة، فعندها يكون تواردهم على الرواية مؤكداً ضعفها لا دافعاً له.[2]

ويشهدُ لهذا التضعيف ثلاثة أمور:

الأول: أنَّ هذا الوصف لم يأت مرفوعاً عن أحد من الصحابة إلا عن عطية وسعد رضي الله عنهما وأسانيدها ضعيفة، وهذا مُخِلٌّ بالرواية بحسب أصول الحنفية، الذين لا يأخذون بالآحاد فيما

---

[1] البيهقي، دلائل النبوة، ج:٤، ص:١٩، ١٣٩٥. ج:٤، ص:٢٣، ١٣٩٧.

[2] نصَّ عليه عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، في معرفة أنواع علوم الحديث، المحقق: نور الدين عتر، (سوريا: دار الفكر، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م)، ص٥٠. وابن حجر العسقلاني، في النكت على كتاب ابن الصلاح، المحقق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٤هـ،١٩٨٤م)، ط١، ج:١، ص:٤٠٩. وانظر ما قاله الشيخ أحمد شاكر في شرح ألفية السيوطي في علم الحديث، (المكتبة العلمية)، ص١٦. والشيخ محمد ناصر الدين الألباني، في تمام المنة في التعليق على فقه السنة، (دار الراية)، ط٥، ص٣١. والدكتور حمزة المليباري في الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها، (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م)، ط٢، ص: ٥٥. وطارق بن عوض الله في الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات، (مكتبة ابن تيمية، ١٤١٧ – ١٩٩٨م).

تعمُّ به البلوى، على اعتبار أنَّ ما تقضي العادة بنقله متواتراً، وتتوفّر الدّواعي على نقله، أنه لا يعمل بالآحاد فيه، والمسألةُ مِمَّا يعمُّ ويستفيض خبره بين الناس.[1]

الثاني: أنَّ الشيخين قد أعرضا عن تخريج أي حديث فيه تفاصيل الإنبات أو جريان المواسي وغيره، وهذه قرينة كافية عند بعض المحدثين للشك في العبارة والحديث.[2]

الثالث: وهو مستند إلى مذاهب الفقهاء في مسألة أخذهم بالإنبات علامةً قطعيةً على البلوغ، إذ لم يأخذ بها أحدٌ من الفقهاء إلا **الحنابلة**، فأمَّا قول الإمام **أبي حنيفة** فهو مشهور بأنَّ الإنبات أصلاً ليس من علامات البلوغ. وهو قولٌ مرويٌ عن **مالك** أيضاً، إلا أن المشهور عند المالكيَّة أن الإنبات من علامات البلوغ، ولكن لا يقام الحد على من لم يثبت بلوغه بغير الإنبات، لأنه شبهة تمنع إقامة الحد. وهذا هو الأرجح عند **الشافعي** أيضاً، الذي يفرق في المسألة بين أبناء المسلمين وأبناء الكافرين، ويذهب إلى أنه أمارة على البلوغ بالسّنّ أو بالإنزال، وليس بلوغاً حقيقةً، أي أن الشافعية والمالكية يذهبان إلى أنَّ الإنبات مجرد قرينة على البُلوغ وليست دليلاً قطعياً، والقرائن في سياق العقوبات بمنزلة الشبهة التي لا تصل إلى اليقين، والقاعدة أنَّ الحُدود تُدرأ بالشبهات، ولكن حديث الإنبات ورد في العقوبات والحدود. فالسؤال إذن: لماذا لم يأخذ الفقهاء بظاهر أحاديث الإنبات، وكيف تركوا العمل بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في المسألة؟ والجواب -والله أعلم- هو ما سبق من

---

[1] وهو مذهب عيسى بن أبان والكرخي من متقدمي الحنفية، وهو المختار عند متأخريهم. انظر: عبد العلي محمد الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م)، ج:٢، ص:١٢٩. عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج:٣، ص:١٦. محمد أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ)، ط١، ج:١، ص:١٧١. أبو الحسن الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤)، ط١، ج:٢، ص:١١٢. هذا إن حملنا الحوادث التاريخية محمل الأحكام الفقهية التي سلك فيها الحنفية هذا المسلك، أو حملنا إقامة العقوبة على بني قريظة من الأحكام الفقهية، وأرى الأمر داخلاً فيهما.

[2] وهي قرينة أشار إليها النووي في مقدمة مسلم، وتوسع في ذكرها السيوطي، انظر: جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة)، ص:٧٤. واعتمدها القاسمي في قواعد التحديث، تحقيق محمد بهجة البيطار، (الإسكندرية: دار العقيدة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م)، ط١، ص٨٣. وصرح بها في إحدى رسائله الخاصة، انظر: الرسائل المتبادلة بين القاسمي والألوسي، المحقق: محمد بن ناصر العجمي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٢ – ٢٠٠١م)، ط١، ص:١٢٦، الرسالة المؤرخة في ٢٨ محرّم ١٣٢٨هـ.

اعتراضات توجه على أسانيد الأحاديث التي تضعفها عن أن تكون دليلاً بلا شبهة في قضايا العقوبات.[1]

وعليه فلا يصحُّ ضابط البلوغ، وقرينة الرُّشد بالإنبات من خلال هذه الروايات لضعفها، ولا يكون تواردها مرجحاً لأحد معنيي المُقاتلة السابق، فلا بُد إذن من البحث في مرجح خارجي آخر.

ومن المرجِّحات العقلية في المسألة، بعد فقدان المرجح النّقلي الصحيح، هو المنهج النبوي الخاص في التعامل في قضايا الحدود والعقوبات، فإنه مبني على عدم الأخذ بالظنة، وعلى دفع العقوبة بالشُّبهة، وعلى تحميل الجناة فحسب نتائج أعمالهم دون غيرهم من البُرآء، وهو هنا بتحميل المقاتِلة من الرِّجالات والقادة ممن باشروا الخيانة بسلاحهم، وأعلنوا الحرب على المسلمين بمواقفهم وأفعالهم، دون غيرهم من العامة.

كذا فإن المنهج القرآني في فهم آيات العقوبات هو إيقاع العقوبات على من تلبس بالجرائم بالفعل لا على من يقتدر عليها، فعلى سبيل المثال فإن الآيات التي جاءت بعقوبة الزاني أو السارق، يؤخذ من ظاهرها أن قطع اليد هو عقوبة من تلبس بالسرقة فعلاً، وأنَّ الجلد هو عقوبة من باشر الزنا أو القذف، وليس على من اقتدر على فعل ذلك، فهذا ما لا يرضى به الفهم البدهي السليم.

وحديث عقوبة إعدام رجال بني قريظة لا يخرج عن هذه الحال، فالأصح هو حمل المقاتلة على المباشرين بالقتال والرجال بالقادة والأشراف ممن ألَّب رأي العامة على النبي صلى الله عليه وسلم وحملوهم على الخيانة والحرابة.[2]

---

[1] انظر: محمد بن أحمد بن محمد عليش المالكي، منح الجليل شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م)، ج:٦، ص:٨٧. محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي، تحقيق محمد عليش، (بيروت: دار الفكر)، ج:٣، ص:٢٩٣. عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ)، ط١، ج:٤، ص:٥٠٩. محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار أو حاشية ابن عابدين، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، ط٢، ج:٦، ص:١٥٣. شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، نهاية المحتاج، (بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م)، ج:٤، ص:٣٤٧. والموسوعة الفقهية الكويتية، مادة إنبات، ج:٨، ص:١٨٨-١٩٠.

[2] ويُستأنس في هذا السياق بقرينة طبية قضائية، تشير إلى أن الإنبات يكون على مراحل ستة في الإنسان، ويبتدئ منذ السنة الحادية عشرة، وقد يسبق البلوغ والاحتلام بسنتين لدى الذكور، وإنه من العلامات التي تقبل الاستنبات غير الطبيعي بالتداوي وغيره، بما يفوت الاعتماد عليه ويجعله علامة غير دقيقة ولا فاصلة في القضاء وفي قضايا العقوبات والحدود، وخصوصاً في أشدها وهو الإعدام. أي أنه لا يصحُّ قرينةً على البلوغ بالسن ولا بالاحتلام. فكيف

المطلب الرابع: الأحاديث التي بيّنت عدد الذين وقعت عليهم عقوبة الإعدام

فيما يخص عدد الذين وقعت عليه عقوبة الإعدام من رجال بني قريظة، فإن أول ما يقال فيه إن الإمامين البخاري ومسلم لم يخرجا أي لفظ يشير إلى عدد من وقعت عليهم العقوبة من بني قريظة، بل الذي وردنا في غير الصحيحين، وهي الروايات الآتية:

أولاً: تقدير العدد بأربعمائة رجل:

وورد في هذا **حديث جابر** رضي الله عنه السابق عن الليث عن أبي الزبير عنه، وفيه بعد قوله ج: "أَصَبْتَ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ"، ذكره أنهم "كَانُوا أَرْبَعَمِائَةٍ".[1] وسبق بيان أن الحديث لا يُنتقد من جهة عنعنة أبي الزبير، لأنه من رواية الليث عنه. إلا أنَّ هناك إشكالاً آخر يطرأ، وهو تضعيف رواية أبي الزبير مطلقاً عند عددٍ ليس بالقليل من النقاد، وهذا إعلال لم أتوقف عنده في المطلب السابق باعتبار أنَّ أبا الزّبير وافق غيره من الرواة، أما هنا ومع هذه الزيادة الدقيقة، لابدَّ من تحقيق القول في روايته وفي تفرده بهذه الزيادة، ليُعرف فيما إذا كانت الزيادة من قبيل أخطاء الرواة أي الشاذ والمنكر، أو زيادات الثقات المقبولة.

أبو الزبير محمد بن مسلم بن تَدُرس تعارض في حقِّه الجرح والتعديل، فممن ذهب إلى تعديله الإمام أحمد ويحيى بن معين والنسائي وابن المديني والعجلي وغيرهم. وقد ضعفه أيوب السختياني، وسفيان بن عيينة، وأبو حاتم، وقال فيه: يكتب حديثه ولا يحتج به، وأبو زرعة قال عندما سئل عنه: إنما يحتج بحديث الثقات، أي أنه ليس منهم عنده. وقال فيه البخاري: لا يحتج به، وأخرج له البخاري معلَّقا، ومقروناً بغيره. وقال فيه الشافعي: أبو الزبير يحتاج إلى دعامة. روى عنه شعبة، ثم جرحه وترك الرواية عنه، وقال: "ما كان أحدٌ أحبَّ إليَّ أن ألقاهُ من أبي الزبير، حتى لقيتُه، ثم سكت" وفسَّر تجريحه بأمور تقدح في عدالته، وهي التطفيف في الميزان، والافتراء على أحد المسلمين حال غضبه،

يُقال إن النَّبي صلى الله عليه وسلم لجأ إلى قرينة قد لا تصحُّ علمياً في إقامة أشد أنواع العقوبة وهي القتل على من أطفال قد لا يكونوا بلغوا الحلم والتكليف؟ انظر جمال أحمد نجم، مقال: عزوة بني قريظة بين الحقائق والأساطير، المنشور في وقف السليمانية، مركز بحوث الدين والفطرة، موقع حبل الله، تاريخ الدخول ٢٠١٦/٠١/٠٣.
الرابط:

http://www.hablullah.com/?p=2100

وانظر أيضاً: ويكيبديا، شعر، تسريح.

[1] سبق تخريجه.

والإساءة في الصلاة.[1] فالذي يرجح فيه: أنه صدوق كما ذهب إليه ابن حجر والذهبي وغيرهما، ولا يؤخذ بروايته إلا ما وافق عليه الثقات وهو صنيع الإمام البخاري. والله أعلم.

ولعلَّ هذا يفسر إعراض الإمام البخاري ومثله الإمام مسلم عن تخريج هذا اللفظ وعدم ذكرهما أي عددٍ أو أي تفصيل آخر سوى وقوع العقوبة على المقاتلة أو الرجال، وكذلك يفسر إعراض النسائي عن إيراد الحديث في المجتبى بعد أن أورده في السَّنن الكبرى، والله أعلم.

حديث الحسن البصري رضي الله عنه، أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق بإسناد ضعيف، وفيه: أنبأنا أَبُو عُمَرَ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ الْعُطَارِدِيُّ، أَنْبَأَنَا يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ الشَّيْبَانِيُّ، عَنْ سِنَانِ بْنِ شَبِيبٍ الْحَنَفِيِّ، عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: نَزَلْتُ قُرَيْظَةَ عَلَى حُكْمِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، فَقَتَلَ رَسُولُ اللَّهِ صلَّى الله عليه وسلم مِنْهُمْ ثَلاثَمِائَةٍ، وَقَالَ لِبَقِيَّتِهِمْ: "انْطَلِقُوا إِلَى أَرْضِ الْمَحْشَرِ، فَأَنَا فِي آثَارِكُمْ" يَعْنِي أَرْضَ الشَّامِ، فَسَيَّرَهُمْ إِلَيْهَا.[2] وفيه سِنَانِ بْنِ شَبِيبٍ الْحَنَفِيِّ وهو مجهول لم أر له ترجمة، وأَبُو عُمَرَ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ الْعُطَارِدِيُّ. سبقت ترجمته وتضعفيه بل وتكذيبه.

ثانياً: تقدير العدد بسِتمائة رجل فأكثر:

ورد فيه حديثان مرسلان عن التابعين، هما الآتيان:

حديث الزهري رضي الله عنه أخرجه البيهقي في دلائل النبوة، بطريقين، الأول عن مُحَمَّد بْن فُلَيْحٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ. والثاني عن ابْن أَبِي أُوَيْسٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ عَمِّهِ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ، وفيه: "فَقَتَلَ رَسُولُ اللَّهِ صلَّى الله عليه وسلم مُقَاتِلَتَهُمْ، وَكَانُوا زَعَمُوا سِتَّمِائَةِ مُقَاتِلٍ، قُتِلُوا عِنْدَ دَارِ أَبِي جَهْلٍ الَّتِي بِالْبَلاطِ، وَلَمْ تَكُنْ يَوْمَئِذٍ بَلاطٌ، فَزَعَمُوا أَنَّ

[1] انظر: محمد بن عمرو أبو جعفر العقيلي، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (بيروت: دار المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م)، ط١، ج:٤، ص:١٣٠، رقم: ١٦٩. محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢، ١٩٦٣م)، ط١، ج:٤، ص:٣٩. وسير أعلام النبلاء له، ٥، ص:٣٨٠، رقم: ١٧٤. وابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق الدكتور نور الدين عتر، (الرياض: دار العطاء، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م)، ط٤، ج:١، ص:٢٠٨. وابن حجر، تهذيب التهذيب، ج:٩، ص:٣٩١، رقم: ٧٢٩. ولسان الميزان له، ٧، ص:٣٧٥، رقم: ٤٧٤٥.

[2] ابن عساكر، تاريخ دمشق، دراسة وتحقيق علي شيري، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، ج:١، ص:١٨١، رقم:٣٦٠.

دِمَاءَهُمْ بَلَغَتْ أَحْجَارَ الزَّيْتِ الَّتِي كَانَتْ بِالسُّوقِ، وَسَبَى نِسَاءَهُمْ وَذَرَارِيَّهُمْ، وَقَسَّمَ أَمْوَالَهُمْ بَيْنَ مَنْ حَضَرَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ".[١]

ولا يصح الإسنادان، فمحمد بن فُليح، قال فيه يحيى بن معين: فُليح بن سليمان ليس بثقة ولا ابنه. وقال فيه ابن أبي حاتم: ليس بذاك القوي، وقال ابن حجر: صدوق يهم.[٢] وكذلك إسماعيل بن أبي أويس، قال فيه أبو حاتم: محله الصدق وكان مغفلاً، وأكثر يحيى بن معين من تضعيفه مراراً، فمرةً قال: صدوقٌ ضعيف العقل، ومرة قال: ليس بذاك، ومرة قال: ليس بشيء، ومرة قال: مخلط يكذب ليس بشيء، ومرة قال: ابن أبي أويس وأبوه يسرقان الحديث. وقال النضر بن سلمة المروزي: كذاب. وقال النسائي: ضعيف.[٣] فلا يقبل تفردهما في هذه الزيادة.

حديث عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيِّ رضي الله عنه أخرجه الطبري في التفسير وفي التاريخ، بطريقه عن ابْن حُمَيْدٍ، قَالَ: ثنا سَلَمَةُ، قَالَ: فَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، عن عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيِّ، وفيه: "ثُمَّ اسْتَنْزَلُوا ، فَحَبَسَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صلَّى الله عليه وسلم فِي دَارِ ابْنَةِ الْحَارِثِ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي النَّجَّارِ، ثُمَّ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صلَّى الله عليه وسلم إِلَى سُوقِ الْمَدِينَةِ، الَّتِي هِيَ سُوقُهَا الْيَوْمَ، فَخَنْدَقَ بِهَا خَنَادِقَ، ثُمَّ بَعَثَ إِلَيْهِمْ، فَضَرَبَ أَعْنَاقَهُمْ فِي تِلْكَ الْخَنَادِقِ، يُخْرَجُ بِهِمْ إِلَيْهِ أَرْسَالاً، وَفِيهِمْ عَدُوُّ اللَّهِ حُيَيُّ بْنُ أَخْطَبَ، وَكَعْبُ بْنُ أَسَدٍ رَأْسُ

---

[١] البيهقي، دلائل النبوة، ٤، ص:١٩، رقم: ١٣٩٥.

[٢] انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج:٨، ص:٥٩، رقم: ٢٦٩. محمد بن أحمد الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق محمد عوامة، (جدة: دار القبلة للثقافة الاسلامية مؤسسة علوم القرآن، ١٤١٣ – ١٩٩٢م)، ط١، ج:٢، ص:٢١١، رقم: ٥١١٦. المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة بيروت، ١٤٠٠، ١٩٨٠م)، ط١، ج:٢٦، ص:٢٩٩، رقم: ٥٥٤٩. ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين، تحقيق عبد الله القاضي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ)، ج:٣، ص:٩٢، رقم: ٣١٥٩. ابن حجر، تقريب التهذيب، ص: ٥٠٢، رقم: ٦٢٢٨.

[٣] انظر: ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج:١، ص:٣٢٣، رقم: ١٥١. والذهبي، ميزان الاعتدال، ج:١، ص:٢٢٢، رقم: ٨٥٤. والباجي، التعديل والتجريح، ج:١، ص:٣٤٨، رقم: ٧١. وابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين، ج:١، ص:١١٧، رقم: ٣٩٥.

الْقَوْمِ، وَهُمْ ستُّ مئَةٍ أَوْ سَبْعُ مئَةٍ، وَالْمُكْثِرُ منْهُمْ يَقُولُ: كَانُوا منَ الثَّمَانمائَةِ إِلَى التِّسْعمائَةِ.[١] إلا أن إسناد الحديث كذلك لا يصح فابن حُميد متروك.[٢]

أي أنه لا يصح في المسألة حديث يؤكد هذا الرقم، ثمَّ إن هناك تساؤل يأتي على الرواية الثانية، وهي كيف صحَّ اجتماع هؤلاء الستمائة أو التسعمائة شخص في دار واحدة لامرأة من بني النجار،[٣] وكيف اتسعت دارها لهم؟ بل وكيف اختلط فيها الرجال بالنساء، ومع حاجاتهم البشرية الكثيرة من الطعام والشراب والخلاء؟ فهذا قد لا يقبل في العادة. كذا ويسبقه تساؤل آخر وهو قوله "استُنْزلوا" أي من قريظة إلى المدينة، فإن عملية السيطرة على سبعمائة أسير –على أوسط تقدير- من قِبَل ثلاثة آلاف مقاتل معهم ستة وثلاثون فرساً فحسب[٤] هم جيش المسلمين الذاهب إلى قريظة، وهو أيضاً أمرٌ فيه صعوبة، والله أعلم.

ثالثاً: تقدير العدد بأربعين رجل:

أصل الحديث أخرجه القاسم بن سلام والبلاذري بطريقيهما عن عبد الله بن صالح، عن الليث بن سعد، عن عقيل، عن ابن شهاب الزهري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عَدَا إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ، فَحَاصَرَهُمْ، حَتَّى نَزَلُوا عَلَى حُكْمِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، فَقَضَى بِأَنْ تُقْتَلَ رِجَالُهُمْ، وَتُقْسَمَ ذَرَارِيُّهُمْ

---

[١] تفسير الطبري، ج:١٩، ص:٧٨-٧٩، رقم: ٢٦١٢١. وتاريخ الطبري، ج:٢، ص:١٠١.

[٢] محمد بن حميد بن حيان التميمي، أبو عبد الله الرازي، متروك، قال يعقوب بن شيبة: كثير المناكير. وقال البخاري: حديثه فيه نظر. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: رديء المذهب غير ثقة. وقال الدارقطني: مختلف فيه، وقال الذهبي: وثقه جماعة والأولى تركه. وقال ابن حبان: كان ممن ينفرد عن الثقات بالأشياء المقلوبات ولا سيما إذا حدث عن شيوخ بلده، وكان أبو زرعة قد تركه، ومرة: رماه بالكذب. وشيخه هنا هو سلمة بن الفضل الأنصاري المروزي وهو من شيوخ بلده. انظر: المزي، تهذيب الكمال، ج:٢٥، ص:٩٧، رقم: ٥١٦٧. والذهبي، تاريخ الإسلام للذهبي، ٥، ص:١٢٢١، رقم: ٤١٥. وابن حجر، تهذيب التهذيب، ٩، ص:١٣١.

[٣] وهذا في رواية الطبري وأيضاً ابن هشام في السيرة، ج:٣، ص:٧٢١. وجاء في رواية أخرى عن عروة أنها دار أسامة بن زيد، وجمع الدكتور العمري بينهما بأن الأسرى وضعوا في الدارين لكثرتهم، صحيح السيرة النبوية له، ص ٣١٦. وهذا الجمع بافتراض صحته، إنما يصح إن كان العدد أربعين أو خمسين رجلاً، أما الأربعمائة والتسعمائة فلا تكفي فيهم الدار ولا الدارين.

[٤] انظر: علي بن برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٠هـ)، ج:٢، ص:٦٥٩.

وَأَمْوَالُهُمْ، فَقُتِلَ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ كَذَا وَكَذَا رَجُلاً، إِلا عَمْرَو بْنَ سَعْدٍ، أَوِ ابْنَ سُعْدَى، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلَّى الله عليه وسلم: "إِنَّهُ كَانَ يَأْمُرُ بِالْوَفَاءِ وَيَنْهَى عَنِ الْغَدْرِ"، فَلِذَلِكَ نَجَا.[1]

والشاهد في قوله "كذا وكذا" وهو من الألفاظ المبهمة في الأشياء،[2] ويُكنَّى به عن العدد القليل والكثير،[3] ولكن جاء التصريح بالرقم في رواية ابن زنجويه في الإسناد نفسه، فقال: فَقُتِلَ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ أَرْبَعُونَ رَجُلًا، إِلَّا عَمْرَو بْنَ سَعْدٍ...[4] ورجاله ثقات إلا عبد الله بن صالح بن محمد بن مسلم الجهني اختُلف فيه، وهو صدوق استشهد له البخاري في الصحيح، وثَّقه يحيى بن معين، وحسّن حديثه أبو زرعة، وقال فيه الحافظ ابن حجر: كاتب الليث، صدوقٌ كثير الغلط، ثبت في كتابه. وحديثه عن الليث من كتابه.[5] فلا تنزل روايته عن مرتبة الحسن، والله أعلم.

أي أن **الزهري** رضي الله عنه، وردت عنه ثلاث روايات في تقدير عدد من وقعت عليهم عقوبة الإعدام، ففي الرواية الأولى، ورد أنَّهم ستمائة، وجاء في الرواية الثانية أنَّهم كذا وكذا دون بيان، ففسرتها رواية ثالثة بأنهم أربعون رجلاً، وأنَّ أقواها إسناداً عنه آخرها.

رابعاً: درء التعارض في الأرقام، والترجيح:

---

(1) البلاذري، فتوح البلدان، ص٢٢، رقم: ٨٠. والقاسم بن سلام، الأموال، ص٢٠٣، رقم: ٣٢٥.

(2) سيبويه، الكتاب، ج:٢، ص:١٧٠.

(3) ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٩م)، ط٥، ج٤، ص:٢٧٧.

(4) ابن زنجويه، الأموال، بَابٌ الْحُكْمُ فِي رِقَابِ أَهْلِ الذِّمَّةِ مِنَ الْأُسَارَى وَالسَّبْيِ، ج:١، ص:٢٩٩، رقم:٤٦١.

(5) قال أبو حاتم رحمه الله: سمعت أبا الأسود النضر بن عبد الجبار وسعيد بن عفير يثنيان على كاتب الليث. وقال أيضاً: سمعت عبد الملك بن شعيب بن الليث يقول: أبو صالح ثقة مأمون، قد سمع من جدي حديثه، وكان يحدث بحضرة أبي، وأبي يحضه على التحديث، وكان يحيى بن معين يوثقه. وقال أبو زرعة: لم يكن عندي ممن يتعمد الكذب وكان حسن الحديث. وقال ابن عدي: لعبد الله بن صالح روايات كثيرة عن صاحبه الليث بن سعد. استُشكلت عليه أحاديث رواها عن الليث، ودافع عنه عبد الله بن عبد الله بن عبد الحكم عندما قيل له: إن يحيى بن عبد الله بن بكير يقول في أبي صالح كاتب الليث شيئاً، فقال: قل له: هل جئنا الليثَ قط إلا وأبو صالح عنده؟ فرجُلٌ كان يخرج معه في الأسفار وإلى الرّيف، وهو كاتبُه، فيُنكَر على هذا أن يكون عنده ما ليس عند غيره؟! وقال عبد الله بن صالح: صحبت الليث عشرين سنة لا نتغذى ولا نتعشى إلا مع الناس. وخصَّ بعضُهم هذا الانتقاد بروايته عن الليث عن ابن أبي ذئب، ولعله إليها يصرف جرح من جرحه كأبي علي صالح بن محمد، وأحمد بن صالح والنسائي. انظر: المزي، تهذيب الكمال، ج:١٥، ص:٩٨ وما بعده، رقم: ٣٣٣٦. تاريخ الإسلام للذهبي، ٥، ص:٥٩٧، ٢١١. ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج:٥، ص:٢٦٠. تقريب التهذيب له، ص: ٣٠٨، رقم: ٣٣٨٨.

يتَّضح الأمر مما سبق أن الأرقام قد تعارض تقديرها عند الرواة، فكان أقل تقديرٍ لها أربعين رجلاً، وأكثر تقدير لها تسعمائة رجل، وسلك الحافظ ابن حجر[1] مسلك الجمع والتوفيق بين هذه الأقوال، خلاصته أنَّ من ذكر العدد الأقل أراد بهم القادة فقط، وأنَّ من ذكر العدد الأكثر أراد بهم القادة والأتباع معاً.[2] وهو مسلك دقيق في المسألة يوافق أصول **الشافعية** بتقديم الجمع على الترجيح، إلا أنَّ ظواهر ألفاظ الرواة لم تصرح بهذا المعنى، ولم تشر إليه أدنى إشارة، كما أن صورة الجمع هذه تحل المشكلة فيما لو كان التعارض بين قولين فقط، أما مع زيادة الأقوال والأرقام على خمسة أقوال، فلعل الأولى في نظر الباحث هنا، هو مسلك **الحنفية** بتقديم الترجيح على الجمع.

والترجيح في هذه الحالة سيكون من جهة الإسناد ومن جهة المتن.

فأما من **جهة الإسناد** فظهر من الدراسة السابقة أن لفظ الأربعين يرجح على ما سواه، لخلوِّه من راوٍ متروك أو ضعيف لا يُقبل تفرده، بل هو خير إسناد متصلٍ إلى الزهري رضي الله عنه في هذه المسألة، وهو على إرساله خيرٌ من الأسانيد الأخرى المرفوعة المنتقدة برواة ضعفاء أو متروكين كما سبق.

وأما من **جهة المتن**، فإن العدد أربعون يُجاب به على كل التساؤلات السابقة:

فهو ينسجم مع تفسير رواية الإمام البخاري ومسلم لفظ "المقاتلة والرجال" على أنهم المقاتلة بالفعل ممن باشر القتال من فرسان وقادة بني قريظة، أثناء غزوتي الأحزاب وبني قريظة، وأنهم المحرضون والقادة ممن أَلَّب الناس وحرضهم على الخيانة ونقض العهد، فإن من تلبَّس بجريمة نقض

---

[1] قال الحافظ ابن حجر: "وأما الروايات التي تناولت عدد من وقعت عليهم العقوبة من بني قريظة، فقد اختلف في عدتهم، واختصر القول فيها الإمام ابن حجر، فقال: "وَاخْتَلَفَ فِي عدتهمْ فَعِنْدَ بن إِسْحَاقَ أَنَّهُمْ كَانُوا سِتَّمِائَةٍ وَبِهِ جَزَمَ أَبُو عَمْرٍو فِي تَرْجَمَةِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ وَعِنْدَ بن عَائِذٍ مِنْ مُرْسَلِ قَتَادَةَ كَانُوا سَبْعَمِائَةٍ وَقَالَ السُّهَيْلِيُّ الْمُكْثِرُ يَقُولُ إِنَّهُمْ مَا بَيْنَ الثَّمَانِمِائَةِ إِلَى التِّسْعِمِائَةِ وَفِي حَدِيثِ جَابِرٍ عِنْدَ التِّرْمِذِيِّ وَالنَّسَائِيِّ وابن حِبَّانَ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ أَنَّهُمْ كَانُوا أَرْبَعَمِائَةِ مُقَاتِلٍ." ابن حجر، فتح الباري، ج:٧، ص:٤١٤.

والحافظ يشير إلى رواية ابن إسحاق التي نقلها عنه الطبري، أنه ضربت أَعْنَاقَهُمْ فِي تِلْكَ الْخَنَادِقِ... وَهُمْ سِتُّمِائَةٍ أَوْ سَبْعُمِئَةٍ، الْمُكَثِّرُ لَهُمْ يَقُولُ: كَانُوا مِنَ الثَّمَانِمِائَةِ إِلَى التِّسْعِمِائَةِ. إلا أني لم أر هذه الرواية في سيرة ابن إسحاق، وطريق الطبري إلى ابن إسحاق ضعيف جداً بمحمد بن حميد التميمي، كما سبق بيانه.

[2] ابن حجر، فتح الباري، ج:٧، ص:٤١٤.

العهد ومقاتلة المسلمين واستقبالهم بالسِّهام، وهم كبراء بني قريظة ورجالاتها وقادتها فحسب، دون الغلمان وعامة الناس، وهم لن يزيدوا بحال من الأحوال على أربعين رجل، والله أعلم.

وهو أيضاً ينسجم مع نفي صحة أي رواية جاء فيها إعدام من نبتت عانته.

وبه يُحَلُّ إشكالي حبسهم في دار امْرَأَة مِنْ بَنِي النَّجَّارِ، فإنَّ داراً واحدةً تتسع في العادة لأربعين رجلٍ، أو ما يقارب ذلك. وإشكال السيطرة على عدد الأسرى الكبير أثناء انتقالهم إلى المدينة، فإن السيطرة على عددٍ يقل عن المائة أثناء استنزالهم من قريظة إلى المدينة لهو أمر ممكن ومتصوَّر.

ويُستأنس لهذا الترجيح بما جرت عليه العادة في السيرة النبوية بعدم لجوئه صلَّى الله عليه وسلم إلى عقوبة الاستئصال التام للقبيلة أو الجماعة، بل كان إن لجأ إلى الإعدام أو إهدار الدماء، خصه بأئمة الكفر والخيانة، ومن أمثلة ذلك فتح مكة، والتي كان سببها المباشر عقاب قريش على نقضهم صلح الحديبية ونبذهم العهد مع النبي ج، وهو من أشكال الخيانة المذمومة، فكانت العاقبة، أن جهز جيشاً ليقتحم أرضهم، وليكسر شوكتهم، ولمّا تمكن منهم، جمعهم فقال: ما تظنون إني فاعل بكم؟ ثم قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء، فلم ينتقم لنفسه، ولم يعاقبهم بعقابٍ عام، ولم يأخذ البريء بالمجرم، وهو المعروف والمتداول آنذلك، ولكنه قدم العفو عند المقدرة على أن يأخذهم وينتقم منهم، وما قريش بأولى من أهل الكتاب في رأفة النبي صلَّى الله عليه وسلم ورحمته. على أن القصتين اشتركتا في إهدار دم أكابر مجرميها ممن أهدر دمهم ولو كانوا متعلقين بأستار الكعبة، فهذا مرجح وقرينة على أن العقوبة إنما نزلت بالمقاتلين المجرمين من بني قريظة وأنه على ذلك مضت السنة والهدي النبوي.

وترد هنا عدة آيات كريمة تؤكد النتيجة التي وصل إليها البحث، كقوله تعالى: {وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا **أَئِمَّةَ الْكُفْرِ** إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ} (التوبة، ١٢)،[١] وهذا تماماً ما خلص إليه الباحث، من إقامة العقوبة على أئمة الكفر والبغي والخيانة والنكث، دون العامة من الجهلاء والبسطاء، وكذلك يؤيده قوله تعالى: {فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى **الظَّالِمِينَ**} (البقرة، ١٩٣)، أي أن العقوبات تقام على من باشر الظلم والخيانة والتحريض على ذلك. وهذا يتناسب مع النتيجة التي خلص إليها البحث، بتقدير العدد بأربعين، يمثلون المحرضين والقادة والكبراء، دون العامة والضِّعفاء.

---

[١] قال الحافظ ابن كثير في الآية: "والصحيح أن الآية عامة، وإن كان سبب نزولها مشركي قريش فهي عامة لهم ولغيرهم." تفسير ابن كثير، ج:٤، ص:١١٧.

وتجدر الإشارة في النهاية بعد إثبات الحادثة، وإثبات وقوع عقوبة الإعدام، وترجيح وقوعه على أربعين رجلاً من بني قريظة، إلى أنَّ بعض الدراسات المُعاصرة خلُصت إلى نفي الحادثة إطلاقاً، وإنكار وقوعها من أساسه، وأنها كما قررت الآية حصل فيها القتل والأسر، {فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا} [الأحزاب: ٢٦]، وأن الأسر مشروط بالقتال والنصر في المعركة، لقوله تعالى: {مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ} [الأنفال: ٦٧]، وقوله: {فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ} [محمد: ٤]، فالآيات في رأيهم تصف قتلهم أثناء معركة بني قريظة، وأسرهم بعد أن أثخن المسلمون بهم، ولا تتكلم عن العقوبة النازلة بهم بعد الاستسلام.[١]

وهذه دعوى عجيبة، تخالف الأحاديث الصحيحة التي أوردت تفاصيل خيانة بني قريظة، وحصارهم ثم استسلامهم ثم نزول العقوبة بهم، بعد موافقتهم على حكم سعد بن معاذ، وتنفيذ هذه العقوبة بهم رغم شدّتها، وهذا كله مما تواردت عليه الأحاديث الصحيحة الصريحة، بحيث تصل المعاني إلى مرتبة المتواتر المعنوي الذي يفيد القطع، فلا موطن لإثارة الشك في هذه النقاط، وإنما البحث يكون في تفاصيل وأوصاف من وقعت بهم العقوبة، وهو المنهج الذي سار عليه البحث، والله تعالى هو الموفق.

النتائج

- إن ورود حادثة بني قريظة في الصحاح بما يحتم وقوعها ويدفع عنها أي شبهة وشك.
- ثبوت وقوع عقوبة الإعدام على طائفة من رجال بني قريظة إثر خيانتهم العظمى للدولة الإسلامية.
- إن عقوبة الإعدام حلَّت بالمقاتلة من بني قريظة، وهم حملة السلاح والدعاة إلى الخيانة.
- لم يثبت من خلال البحث أنَّ النبي اعتمد معيار الإنبات وجريان المواسي لتمييز البالغين من الأطفال من بني قريظة، ولهذا ترج جمهور الفقهاء الأخذ بها دليلاً قاطعاً على البلوغ، وإنما الذين

---

[١] انظر مقال د. نايف بن جمعان الجريدان، البلوغ وعلاماته، تاريخ الدخول، ٢٠١٥/١١/١٢م. الرابط: http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=6649

أخذوا به أخذوا به على أنه قرينة على البلوغ، والقرينة ظن ليست بقطع، والظن والشبهة تدرأ الحدود باتفاق.

- إن عقوبة الإعدام قد حلت على أربعين رجلاً من بني قريظة، هم المقاتلة والقادة الذين تمالؤوا على محاربة النبي صلَّى الله عليه وسلم وقتاله وخيانته.
- إن القول بأن العقوبة وقعت على ما يقارب من أربعين رجلاً هو أعدل الأقوال، وأكثرها اتساقاً مع التفاصيل الواردة في سياق القصة، والأكثر ملاءمة للقرائن والأدلة الخارجية، وبه يجاب على الاعتراضات التي ذكرت على تقدير القتلى بالمئات.

الدراسة الرابعة:

قبُولُ الحديث وردِّه عند ابن عربي، التصحيح بالكشف ومنزلته من نظرية الإسناد

١. مدخل مفاهيمي عن أهمّ مصطلحات الدراسة

قبل البدء بالدراسة، لابد من تسليط الضوء على أهم المصطلحات التي تتصل به، وهي الآتية:

القبول: ليس كل حديثٍ رُفع إلى النبي يصح رفعه، فالخبر يقبل التصديق والتكذيب، والمحدثون هم المسؤولون عن هذه المسألة في علوم الشريعة أي مسألة التثبت من صدق الخبر، ومن سمعه ومن نقله إلينا، عبر أدوات علوم الحديث المعروفة في نظرية الإسناد الآتية، فما سلم من أخبار عبر هذه الأدوات فهو الحديث المقبول، الذي يغلب على الظن أن النبي قاله، وهو في الاصطلاح الحديث الصحيح والحسن وأنواع من الضعيف الذي انجبر ضعفه.

الرد: وهو الخبر الذي لم يغلب على الظن أن النبي قاله، بمعنى أن أدوات المحدثين في نخل الأخبار قد أخرجته من حيز القبول وأدخلته في حيز الرد، فهو الحديث الموضوع والمنكر والذي اشتد ضعفه ولم يأت جابر له. وأثر كل من القبول والرد هو في دائرة العمل والاتباع، فالمردود لا يدخلها، وأما المقبول ففيه العمل على الأصل وقد يعدل عنه لأسباب معروفة مدروسة، منها النسخ والتخصيص وغيره.

الخبر: الخبر والأثر والحديث هم بمعنى مشترك عند جمهور المحدثين، خلافا لبعضهم، ويقصد بها: ما رفع إلى النبي من قول أو فعل أو تقرير. أي أن للخبر معنى اصطلاحي يزيد عن معنى النبأ الكامن في معناه اللغوي، إلى إضافة هذا النبأ والعلم إلى مصدر معين هو النبي عليه الصلاة والسلام.

المحدثون: هم العلماء الذين أبدعوا هذا المنهج النقدي في التثبت من الأخبار ونخلِها، وهم حملة السنة وحفظتها ورعاتها، وهم الذين يحكمون على الحديث بالقبول أو الرد لأنهم أهل الاختصاص.

الصوفية: هم طائفة من عباد وزهاد المسلمين الذين اشتهروا بالزهد والعبادة والوعظ في العصور الإسلامية الأولى، ولا يعنينا كثيرا الكلام في سبب التسمية، بل الذي يعينا هنا ذكر المعاني المرتبطة بمصطلح التصوف والتطورات التي لحقته عبر العصور، وهي أقرب إلى أن تكون اتجاهات للتصوف في الأزمنة التراثية.

فكان التصوف أولا في تلك العصور *تصوفا روحانيا* ركنه التوسع في العبادة والإحسان والزهد، والحث على ذلك، وارتبط في تلك المرحلة بالمحدثين أنفسهم، وكان الصوفية يحثون طلبتهم على التوجه إلى الحديث،[١] ومن أمثلة ما كتب عن هذا الاتجاه: كتاب الزهد لأحمد ووكيع وابن المبارك.[٢]

ثم ظهر بعد ذلك *التصوف العلمي* الذي يستدل على أقواله وأفعاله بالآيات القرآنية والسنن النبوية ويتوسع عن قضية الزهد والابتعاد عن الدنيا، إلى أن يعلي من شأن التصوف الروحي ويقدمه على ما سواه من علوم وأعمال أخرى خالية من هذا الجانب، وأهم أمثلة ما كتب عنه: كتاب إحياء علوم الدين للغزالي.[٣]

ثم تلا ذلك *التصوف الفلسفي* الذي يتبنى القسمة الثنائية للوجود بين ظاهر وباطن، وقدم رؤية للكون والإنسان والدين، وهو الذي يتمثل بابن عربي الأندلسي الذي ترك لنا في الفتوحات المكية وفصوص الحكم رؤيته المعرفية الوجدانية هذه، المغايرة في نقاط معينة لما كان عليه المحدثون والفقهاء وغيرهم.[٤]

وحصل اختلاف بين العلماء في هذا الاتجاه الثالث، خلافا للاتجاه الأول الذي كان مقبولا عموما إلا في نقول خاصة للسلف تنعي عليهم المبالغة في التعبد والتوكل والتقصير في العمل لشؤون الدنيا، وغيرها، والاتجاه الثاني عند اختلاف المشرب، أما الثالث فكان محط النظر والخلاف لأنه

---

[١] وكان الحارث المحاسبي يقول: لتكن محدثا صوفيا، ولا تكن صوفيا محدثا، من باب تقديم العلم على العمل، وانظر للتوسع:

Bilal SAKLAN, Hadis Tarihinde Muhaddis Sufiler, insan yayınları. S: 34-37.

[٢] قال الجنيد: التصوف مبني على ثماني خصال، السخاء والرضى والصبر والإشارة والغربة ولبس الصوف والسياحة والفقر. الهويجري، كشف المحجوب، ترجمة إسعاد قنديل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ٢٣٥/١. وقال أبو الحسن النوري: التصوف ترك كل حظ النفس. السلمي، طبقات الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ١٦٦.

[٣] ومن ذلك صفوة التصوف لمحمد بن طاهر المقدسي.

[٤] ويلحق به تلميذه القنوي، ثم جلال الدين الرومي وعبد الرحمن الجامي والشعراني والنابلسي وآخرون.

استطاع أن يقدم تفسيره الخاص كما ذكرت للدين والحياة والإنسان، وخالف الفقهاء والمحدثين في مسائل معينة، ومسألتنا هنا هي في رؤيته لمسألة قبول الأخبار وموازنتها بمنهج المحدثين في ذلك.

نظرية الإسناد: هي أهم ركن من أركان منهج المحدثين في النقد، ولذلك فإنها تُذكر ويُقصد بها المنهج كله، والإسناد هو سلسلة الرواة الذين سمعوا الحديث عن النبي فتناقلوه حتى وصل إلى المصنفين أصحاب الجوامع والسنن والمسانيد الحديثية التي حُفظت فيها الأحاديث والأخبار، وإنما أطلق المحدثون أحكامهم بالتصحيح والتضعيف اعتمادا على منهج الإسناد أولا، ومناهج أخرى تردفه، فما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله ولم يك شاذا ولا منكرا فهو الصحيح، فإن ضعف ضبط إحدى حلقاته فهو الحسن، وإلا فهو الضعيف والمنكر والشاذ. ويتصل بنظرية الإسناد علوم الرجال والجرح والتعديل، والاتصال والانقطاع، وأدوات التحمل وطرقه، وعلم التاريخ والجغرافيا والرحلات وغير ذلك من متممات المنهج النقدي الحديثي.

الكشف الصوفي: الكشف هو الإظهار، وعرفه ابن عطاء بأنه الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا. أي أنه العلم اللدني الآتي ذكره في قوله تعالى {آَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا} [الكهف: ٦٥]، وليس بالعلم الذي يأتي بالتعلم والمدارسة والمشافهة والتلقي، بل أتى بالفتح الرباني، والمباشرة بعين البصر أو البصيرة، فهو وحي وإلهام ولكن لا لنبي إذا لا نبي بعد محمد عليه الصلاة والسلام، ولكنه من باب إلقاء العلم في القلوب مباشرة من غير واسطة ولا معلم، ومسألتنا الدقيقة هي في قول بعض أصحاب الكشف بأنهم خالطوا النبي مناما أو يقظة وسألوه أسئلة معينة في الفقه أو في توثيق بعض الأحاديث وردها، وأجابهم إلى ذلك.

ابن عربي الأندلسي: محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي، الشيخ الأكبر والصوفي العالم الفيلسوف المتحقق، المولود في مُرسية عام ٥٥٨هـ، والمتوفى في الشام، عام ٦٣٨هـ، وقبره لا يزال فيها في مسجد يحمل اسمه. كان سليل عائلة علم وفقه وحديث وتصوف، انتقل في حياته الطويلة من الغرب إلى الشرق، فجاور في مكة لسنوات مرتين ألف فيها الفتوحات المكية وأتمه في دمشق، ثم انتقل الموصل، ثم زار مصر ولم يمكث فيها لكثرة الاضطرابات، كذا زار قونية وملاطية وحلب، وارتحل إلى أرمينية ولم تكن أرضا للمسلمين آنذلك ولكنه كان يبحث عن معان معينة

في جميع الأديان والنحل، ثم استقر به المقام في دمشق وأقام فيها عشرين عاما إلا قليلا، وألف فيها فصوص الحكم، ثم توفي فيها.[1]

٢. مصادر الأخبار عند الصوفية

مصادر الصوفية في تلقي الأخبار لها خصوصيات معرفية ذوقية ذاتية مغايرة في وجوه معينة لما عليه الأمر في علوم الحديث ونقدها إسنادا ومتنا، فهي تعتمد بالإضافة إلى نظرية الإسناد مداخل أخرى هي من خصوصياتهم، تعتمد على التجربة الذاتية التي تكون لأصحاب المراتب الخاصة، والتي لا يمكن قياسها بأدوات النقد الخارجي، وهي ما زالت من المواضيع التي لم تنل حقها من الدرس والتأصيل رغم أهميتها وحضورها في التراث الصوفي العام، وهم يذكرون في هذه المسألة عدة مصطلحات منها الكشف الصوفي، والذوق الشخصي، والتجربة الذاتية، إلا أنها تؤول ثلاثتها في محصلة الأمر إلى حقل المعرفة اللدنية لا المكتسبة، وللغزالي كلام مهم في هذه المصادر وفي التدليل عليها.[2]

إلا أن هذه الدراسة ستتناول الموازنة بين نظرية الإسناد وعامل الكشف في تصحيح الأخبار، وذلك بالتركيز على شخصية ابن عربي لأنه أول من نظَّر لهذه المسألة، وأول من صرح برأيه فيها، وأدخلها تطبيقا في كتبه ومصنفاته، وعليه اعتمد من جاء بعده فيها، فلابد فيها من دراسة شافية تفي بمنهجه العقلي في تصحيح الأخبار، ومنهجه التطبيقي في ذلك، ثم سأُتبع ذلك بدراسة تاريخية موجزة في بعض النصوص والنقول التي تصب في الدعوى نفسها التي نادى بها ابن عربي، ومن ثم سأتوقف عند أثر موقفه هذا فيمن جاء بعده، ثم أختتم بنظرة عامة وتقويمية للمسألة.

٣. ابن عربي بين الكشف والكسب

أتوقف هنا عند مداخل المعرفة ومصادرها عند ابن عربي، كما نص عليها هو بنفسه في كتبه المعروفة، وذلك بالتركيز على إشكالية العلم هل هو كسبي اجتهادي يأتي بالتعلم، أم هو قادم بالإلهام

---

[1] انظر فيما سبق كتاب نور الدين عتر، منهج النقد عند المحدثين. مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث. الخطيب البغدادي، الكفاية في علوم الرواية. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٤٨،٤٩/٢٣. حفني، معجم مصطلحات الصوفية، ٢٢٥. ابن كثير، البداية والنهاية، ١٥٦/١٣. الصفدي، الوافي بالوفيات، ٩٧٢/٤، ١٧٩.

[2] الغزالي، إحياء علوم الدين، إحياء المعرفة، بيروت، ٢٣/٣-٢٧.

والكشف والفتوح الربانية التي لا تأتي بالتعلم بل بالمنح، وأي العلمين أرجح وأقوى وأوثق عنده، الظاهر أو الباطن، المكتسب أو الممنوح، وما أدلته وفلسفته في مناقشة هذه المسألة؟

كتب ابن عربي في مقدمة الفتوحات المكية، أن ابن رشد القاضي الفيلسوف طلب الاجتماع به، فقال: "دخلت عليه، فقام من مكانه إليَّ محبَّةً وإعظامًا، فعانقني وقال لي: كيف وجدتم الأمرَ في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت: نعم ولا، وبين نعم ولا تطيرُ الأرواحُ من موادِّها والأعناق من أجسادها! فاصفرَّ لونُه".[1] ففي هذا النص خلاصة العلاقة عند ابن عربي في نظرية المعرفة بين مدخل الكسب البرهاني، ومدخل الكشف العِرفاني، فالكشف والفيض مدخل قائم بنفسه للمعرفة، لكنه ليس ببديل كاف عن النظر والاستدلال والتعقل، وما تبقى من نصوص تأصيلية ومواد تطبيقية لابن عربي في هذا الأمر لا يخرج عن هذا الإطار، كما سيأتي.

توقف ابن عربي في أكثر من موضع في كتبه عند مسألة مصادر المعرفة، وقد أفرد في الفتوحات المكية في مقدمة الكتاب، مسألة خاصة ووسمها بمراتب العلوم، وأوضح فيها منهج العام، وتكمن أهمية هذا النص في كونه في مقدمة الفتوح التي جعلها ابن عربي معيارا لكتابه كله، فكان يقول بأنه إذا أعوص قارئ كتابه أمرا فليتجه إلى المقدمة وليطالع رأي ابن عربي الصريح فيها، فإنه وضع فيها نهاية أفكاره. وقد قال في موضوعنا إن أول مراتب العلوم عنده هو "الإلهام والكشف، فالمتأهب إذا لزم الخلوة والذكر وفرغ المحل من الفكر، حينئذ يمنحه الله ويعطيه من العلم به والأسرار الإلهية والمعارف الربانية التي أثنى الله بها على عبده خضر"،[2] ونقل عن البسطامي مقولته: "أخذتم علمكم ميتا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت".[3]

فالابتداء عنده هو بالإلهام والكشف قبل العقل والاستدلال والتعلم، وهو تقديم رُتبة وتفضيل لديه، ويلاحظ بشكل جلي مركزية شخصية الخَضِر عليه السلام الذي وُصف بالعلم اللدني في القرآن الكريم بحسب المصطلح الصوفي والتي تعني الإلهام والمنح الرباني المباشر، خلافا لنبي الله موسى الذي أوكل إليه في قصته مع الخَضِر أن يكون مثال العلم الكسبي العقلي الاستدلالي

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، موافقة لطبعة القاهرة بولاق، ١٥٣/١.

[2] الفتوحات المكية، ١٣٨/١.

[3] الفتوحات المكية، ١٣٩/١. ولابن عربي نصوص أخرى في التمييز بين الإلهام وبين العلم اللدني، يتجه فيها إلى تخصيص الإلهام بالطارئ، واللدني بالثابت، كذلك له يتكلم في أن الإلهام أقرب لإدراك المعاني الجديدة في القلب مما لم يكن يعرفه العبد مسبقا، وهي تفصيلات لا تصب مباشرة في دراستنا المتجهة إلى تصحيح الخبر بالكشف. انظر الفتوحات المكية، ٢٨٧/١.

والاستنتاجي، وقد أظهرت آيات سورة الكهف تفوق العلم الرباني من خلال الخَضِر على العلم الإنساني من خلال موسى، ومن هنا تظهر أهمية إيراد ذكر الخَضِر في هذا السياق المعرفي. ومن جهة ثانية فإن ابن عربي قد سمى كتابه بالفتوح فإنه ينسبه بوجه غير مباشر إلى الإلهام وإلى العلم الفوقي اللدني، وكذلك فعل في الفصوص، فإنه ذكر أنه إنما ألفه بالإلهام والفتح أيضا، ثم يتابع ابن عربي بذكر مراتب العلم بعد أن رجح العلم الكشفي على المكتسب، فيقول بأن العلوم مراتب:

[١] علم العقل الذي يحصل بالدليل.

[٢] وعلم الأحوال الذي يحصل بالذوق [الحسي] فلا يقدر عاقل على أن يحدها ولا يقيم على معرفتها دليلًا، كحلاوة العسل ولذة الجماع والعشق ومرارة الصبر.

[٣] وعلم الأسرار بنفث روح القدس في الروع، يختص به النبي والولي، ومنه ما يلحق بالأول فيدرك بالعقل ولكن يحصل من غير نظر، ومنه ما يلحق بالثاني ولكن حاله أشرف، ويكون أيضا من قبيل الأخبار التي يدخلها الصدق والكذب بذاتها، إلا أن ثبت عصمة المخبر فيما يخبر، كإخبار الأنبياء عن الجنة وغيرها.[١]

وهو في هذا النص يرسم لنا خريطة مراتب العلوم لديه، بعد أن قدَّم عليها الكشف والإلهام، ليجعلها علومًا عقلية مجردة، وحسية مادية، ثم يذكر من جديد علوم الأسرار والكشف، كما أنه كان يقسم مخاطَبه إلى متفق معه في المنهج وإلى عاقل، فالعاقل هو من قدم المعرفة الكسبية، وهو كما يظهر الشائع في كلامه النوع الأكثر شيوعا بين البشر، على أنه كان يكرر في نصوصه بأن الكشف هو منزلة مخصوصة بأهل الصلاح والتقوى والأنبياء فحسب، خلافا للكسب والعقل، وهو قد جعل **الكشف والإلهام نوعين متمايزين**:

الأوَّل: هو أشبه بالفكرة التي يلقيها الله في عقول عباده من غير مقدمات مادية جلية، وهي من الأمور التي حيرت العلماء إلى الآن، فلم يتضح لديهم كيف يقفز العقل وبصورة مفاجئة من المقدمات إلى النتيجة، وكيف يتراءى لديه الحل في مشكلات عويصة لم تك واضحة له ولغيره، وكيف يبدع أنساقا وأنظمة معرفية ومادية كالاختراعات العلمية والكشوف التقنية والإبداع والخيال الأدبي والشعري والموسيقي والفني وغيره، وهو لا يختص بمؤمن أو بصالح بل إن الرؤيا التي رآها ملك مصر وأولها يوسف كانت من هذا القبيل، وقال في هذا النوع ابن عربي: بأنه يُدرَك بالعقل ولكن يحصل من

[١] الفتوحات المكية، ١/١٣٩- ١٤٠.

غير نظر، أي تتراءى اللوحة الفنية أو الحل الإبداعي لمشكلة ما من غير ما مقدمات، فابن عربي يجعلها من جنس الإلهام، ولكنه ليس من جنس الإلهام الذي تكلم عنه أولا، وصرح بتأخر هذا النوع من الإلهام على النوع الثاني، ولكنه لم يصرح بأنه لا يختص بالأنبياء والأولياء كما هو ملاحظ في الحياة الدنيا، ولعله تركه همَلا هكذا، لكونه واضح المقصد.

الثاني: هو الذي يمتاز به الأنبياء والأولياء، وهو متصل بالوحي الذي قد يصاحبه بالتنزيل كما في حالة الأنبياء، وقد ينفك عنه كما في حالة الأولياء، ويصرح بأن هذا النوع أي كشف الأنبياء والأولياء أعلى من الأول وأشرف، لأن موضوعه هو العلم الذي يعتمد التجربة الذاتية والمكاشفة الفردية، فأنى للإنسان أن يخالف ما يراه ويطمئن إليه ويجده في روحه وروعه.

ومن هنا يُفهم قَسَمُ ابن عربي في الفتوحات، بأنَّ ما رَقَمَه "لم يكن إلَّا عن وحي الإلهام، بإلقاء رباني، وإملاء إلهي، أو نفث في روع كيانه"،[1] فالإلهام له هذان النوعان.

على أن البحث في الإلهام مصدرا معرفيا ليس من اختصاص هذه الدراسة، ولكن المقصود هنا الكشف في تصحيح الأخبار التي لم تثبت.

٣.١. ابن عربي والكشف بين الإلهام والتجربة

وفي نصٍّ آخر لابن عربي، فإنَّه **يقسم الكشف إلى خمسة أنواع**، هي الكشف العقلي الذي تنكشف به معاني المعقولات، والكشف السري الذي يكشف أسرار المخلوقات، والكشف القلبي وفيه تنكشف أنوار خاصة بالمشاهدة، والكشف الروحي بالنظر إلى الجنات والجحيم والإسراءات الروحية، والكشف الصفي الحقاني وفيه ينكشف الله تعالى بالجلال والجمال والصفات العالمية والسمعية وغيرها.[2] وهو تقسيم جديد يدخل في مرادنا منه أكثر من نوع، كالكشف القلبي والصفي، وهكذا.

ومن خلال ما ذكره ابن عربي، يمكن أن يُفهم أن **الكشف له صورتان** اثنتان، لكنهما تؤولان من حيث النتيجة إلى الحال والمصدر نفسه:

فالصورة الأولى بأن يكون كشفا **بالإلهام** المباشر وبالمكاشفة، بالأخذ عن الله مباشرة أو عن المصدر النبوي أو عن الملك عن واقع الخبر فيما إذا قاله أو لا، يقظة أو منامًا.

---

[1] الفتوحات المكية، ٢٧٧/١.

[2] انظر: طلعت غنام، أضواء على التصوف، دار عالم الكتب، ١٩٧٩م، ١٥٦، نسبه لكتاب ابن عربي تحفة السفرة.

والصورة الثانية بأن يكون كشفا **بالتجربة** الشخصية والذوق الوجداني، بحيث يخضع الخبر للتجربة، فإن جاءت كما هو فهذا يدل على صحته وإن كان في إسناده ضعف بحسب منهج المحدثين.

وقد ذهب كثير الباحثين إلى التمييز بينهما على أنهما مصدران منفصلان للمعرفة عند الصوفية،[1] أي الكشف، ثم التجربة، ولكن يُستشكل ذلك من عدة وجوه، منها:

(١) ما سبق بيانه من تقسيمات في الكشف نقلناها عن ابن عربي، تؤول فيها التجربة الذاتية والكشف العرفاني إلى المعنى نفسه. فالصورتان وإن اختلفتا في الظاهر، ولكنهما في حقيقة الأمر تعودان إلى المصدر الغيبي اللدني اللابرهاني.

(٢) أن ابن عربي إنما يصرح غالبا بلفظ "صح عندنا كشفا" ولا يتضح من سياق النص أكان كشفا بالإلهام والمباشرة، أم بالتجربة والذوق، بما يجعل حمل لفظه على أحد نوعي الكشف تحكما في عبارته، ومعظم الأمثلة التي وقعت بين يدينا وناقشناها هنا مما يجوز أن يحمل على نوعي الكشف كما سيأتي.

(٣) كثيرا ما يعبر القوم عن أحدهما بالأخرى، فيقولون جربناه وصح لدينا كشفا، أو أنه يذكرون على سبيل الترادف أو التنوع اللفظي: الكشف، وعلم الباطن، والعلم اللدني، وعلم الحقيقة، والفتح، والمشاهدة، والتجلي، والذوق، والوارد، والإلهام، وغيره، وهذا في سياقات استعمالية كثيرة، منها مسألتنا هذه، رغم أنهم في سياق التمييز بين المصطلحات يميزون بينها.

ولهذا فإنا سنسير في الدراسة على الجمع بين النوعين على أنهما من أفراد الكشف العام، وسيأتي في الجانب التطبيقي زيادة بيان للمسألة.

٣.٢. ابن عربي بين المعرفة البرهانية والوجدانية والبيانية

أشار ابن عربي في النص السابق إلى أنواع المعارف الثلاثة، المعرفة البرهانية وهي المرتبة العقلية الأولى والمادية الثانية التي ذكرها، والمعرفة الوجدانية وهي فيوضات وفتوحات الأسرار الربانية، وتُعرَّف الحجة البرهانية بأنها علاقة بين العقل وبين الموضوع أو الأشياء الخارجية، وأما الحجة

---

[1] انظر: دراسات محمد أيهان عن ابن عربي والكشف والتجربة وما سوى ذلك، وصادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، دار الرشد، الرياض، ١٩٩٤م. وعدنان عبد الله زهار في مقاله: تصحيح الحديث عند السادة الصوفية، الرابط: http://www.tidjania.fr/fikh-tariqa/512-2013-05-04-19-07-37 : تاريخ الدخول: ٢٠١٨/٩/٨م

الوجدانية فهي علاقة بين الذات لا العقل وبين الأشياء. ولا يصرِّح ابن عربي بالمعرفة البيانية التي تعتمد الخبر الغيبي الشرعي من الله تعالى في كتابه أو على لسان نبيه، ولعلها تتصل بالمعرفة المادية التي تعتمد الحواس في السماع والتلقي، والمعرفة العقلية في الفهم والاستدلال لصدق المخبر، أو أنه لم يصرح بها لكونها هي موضوع البحث أصلا، أي أن المسألة هي تصحيح الآثار الواردة عن النبي عليه الصلاة والسلام، والنقاش هو في قبولها بالبرهان والدراسة النظرية بحسب علوم الرواية والإسناد، أو بالعرفان والإلهام والإشراق الروحي الذي يعتمد التلقي عن صاحب الخبر ومصدره.

وهذا الموقف مفهوم من جهة صاحب الذوق نفسه الذي أطلعه الله على شيء اختصه به عمن سواه من الخلق، فيكون ملزما به على حدود اطلاعه الشخصي، وهذا ينحصر في المواضيع والقضايا التي لم يأت فيها نص صريح في الشريعة على الحكم والعمل، لأنا متعبدون بالشريعة ولو جاء من ينسخها لنا لعرفنا أنه شيطان، وهو موقف عقلي أيضا أخذ به فقهاء الشريعة في مواضع كثيرة منها أنهم أوجبوا الصوم على من رأى هلال رمضان، ولكن رد القاضي رؤيته وشهادته،[1] ودليلهم في هذا أنه شهد الشهر، فوجب عليه الصيام بالنص الصريح، أي أن التجربة الشخصية بالحواس أو بالكشف لها اعتبار، ولكن بشرط ألا تخالف الشريعة كقول الفقهاء أيضا بعدم جواز قضاء القاضي بعلمه مالم تتوفر البينة والشهادة الكافية للنطق بالحكم،[2] وهذا أدعى لاستقرار الأحكام وأحفظ لحقوق العامة وإن كان فيها تفويت حق فردي لمن لم يتأت له تحصيل البينات الكافية رغم اطلاع القاضي على خفايا قضيته، والأمر نفسه فيمن رأى هلال شوال فإنه لا يجوز له الاتكاء على رؤيته وأن يفطر مخالفا الناس لما في ذلك من تفويت جمع الجماعة على حكم واحد، واختلفوا فيما لو أفطر سرا أعليه الكفارة أو لا.

٤. ابن عربي وتأصيله للتصحيح بالكشف

لا يمكن إنكار أثر التجربة الشخصية والتذوق في المعرفة، وخصوصا إن كانت صادرة عن أهل العلم والتقوى، فلا نطلب ممن عاين أمرا أن يخالف ما عاينه، ولكن في حدوده الشخصية الذاتية

---

[1] انظر ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، ٢٨٦/٢. وابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ، ٣٧٧/٢.

[2] هو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي، خلافا للصاحبين والمشور عند الشافعية، انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٤٣٤هـ، ٥١/٨. ابن البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط١، ١٤٢٣هـ، ٥٧٩/٣، رقم:٣٢٥٦. والنووي: روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٢هـ، ١٥٦/١١. وابن قدامة: المغني، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ، ٥٣/٤.

للشخص الذي اطلع على التجربة تلك، لا أمام العامة ممن لم يطلعوا عليها، فإن الشريعة هي المحكمة والبرهان هو الأول في ذلك، ورأينا ذلك في حكم من عاين ولادة الهلال بنفسه.

وممن يذكرون في هذا السياق طه عبد الرحمن الذي وازن بين الحدس والتذوق الصوفي وبين الاستدلال العقلي، ورأى أنهما لا يختلفان جوهريا بل هما وجهتان لحقيقة واحدة، فعبر عن الذوق وخفاء أدلته وانفصاله عن الواقع بأنه استدلال مطوي، وعبر عن الاستدلال وجلاء أدلته بأنه ذوق منشور.[1] وهو من أمثلة الاستعمال العام للتذوق الذي يعم أنواع الاستدلال الغيبي غير الخاضع للقياس العقلي، في مقابل الاستدلال العقلي.

قال ابن عربي في الباب التاسع والستين من الفتوحات المكية ما نصه: "ولا يعتبر عندنا ما يخالفنا فيه علماء الرسوم إلا في نقل الأحكام المشروعة، فإن فيها يتساوى الجميع ويعتبر فيها المخالف بالقدم في الطريق الموصول أو في المفهوم باللسان العربي. وأما في غير هذا فلا يعتبر إلا مخالفة الجنس، وهذا سار في كل صنف من العلماء بعلم خاص".[2] وهذا يعني أيضا أنه لا يمكن للكشف أصلا أن يكون فيما يخالف الشريعة الثابتة، لأنه صادر عن المصدر نفسه، ولا يتصور وقوع التناقض منه، وإلا وحصل ما يناقض الثابت من الشريعة، فإنه ليس من الكشف الرباني بل إنه من التلبيس الشيطاني كما صرحوا بذلك.

وعقَّب على ذلك أحمد بن الصديق الغماري في البرهان الجلي في انتساب الصوفية الى علي، بقوله: وفيه الكفاية، ولكن ينبغي أن يقيد بما ذكر في كتابه (عُقلة المستوفز)، حيث قال ما نصه: ثم نقول إنا ما أوردنا شيئا مما ذكرناه أو نذكره من جزئيات العالم إلا واستنادنا فيه إلى خبر نبوي يصحبه الكشف، ولو كان ذلك الخبر مما تكلم في طريقه، فنحن لا نعتمد فيه إلا على ما يخبر به رجال الغيب، فالحاصل أن كل حديث تكلم فيه أئمة الجرح والتعديل فإن حكمهم معتبر إلا ما صححه الكشف، فإن الحكم للكشف، وإن صححه أئمة النقل.[3]

وينسجم هذا الكلام مع صنيع ابن عربي في كتبه، ففي دراسة مسحيّة للأحاديث الواردة في الفتوحات المكية، وقد بلغ عددها أكثر من خمسة آلاف حديث، أوردها ابن عربي على منهج المحدثين

---

[1] عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الرباط، ٢٠٠٠م، ص١٠٩.

[2] الفتوحات المكية، ٤١٩/١.

[3] أحمد بن الصديق الغماري في البرهان الجلي في انتساب الصوفية الى علي، مطبعة السعادة، القاهرة، ط١، ١٩٦٩م، ٤٨- ٤٩. وانظر رسائل ابن عربي، عقلة المستوفز، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، ص٤٤ وما بعدها.

بالإسناد أحيانا وبالتخريج أحيانا أخرى، فالرجل كان صاحب إسناد كما سيأتي عن الفيروز آبادي، وبلغ عدد الأحاديث التي تكلم في تصحيحها بالكشف ثلاثا وثلاثين حديثا فحسب، ولم يكن منها تضعيف حديث صحيح بالكشف،[١] فالنقاش الدائر إنما هو في هذه الأحاديث المعدودة التي لم تبلغ خمسين حديثا.

وعلى أي حال فإن الكشف إما أن يصحح الحديث الصحيح ولا إشكال في هذا، وإما أن يصحح الحديث الضعيف، فهو موضع النقاش، وعلوم الحديث عموما تقبل النظر في القرائن التي بها يتقوى الحديث الضعيف، ولعل هذا من القرائن الذاتية الشخصية، التي يلتزم بها المرء الصالح بعد أن رأى الغيب مشاهدة، وليس له القوة أصلا على مخالفته، ومنه ما كان من بعض الفقهاء ممن يذهب إلى القول بنجاسة الماء المستعمل، ويقول أرى فيه سواد الخطايا التي غسلها عن الأعضاء،[٢] فكيف أقول بجواز الوضوء ثانية به، وكله داخل في أبواب البصيرة التي تفتح للصالحين وتباح لهم.

وقد عقد الشيخ بابًا في الفتوحات المكية، للعارفين والأولياء الآخذين عن باطن رسول الله، وبيَّن ما خُصُّوا به من طريقٍ معهود في أخذ الأحكام عن النبي، فقال: "إن أحدهم إذا احتاج في واقعة أو سؤال عن حديث، رأى النبي، فينزل عليه جبرائيل فيسأله عما احتاج إليه الولي، [أي أن الولي لا يجرؤ على سؤاله مباشرة تأدبًا] فيجبيه النبي ويسمع هذا الولي، فيعي ما قال النبي، قال وهذا كما سأل جبرائيل من الإيمان وشرائع الإسلام، فأجابه النبي ووعوه".

وقال: "ونُصَحِّح من هذا الطريق أحاديث النبي، فرُبَّ حديث صحيح عن أهل الفن لا يثبت عندنا من هذا الطريق، ورب موضوع عندهم يصح بقوله صلى الله عليه وسلم هذا حديث قلته".[٣] ورغم نصه هذا عن تضعيف الصحيح وتصحيح الضعيف وقبوله بالتضعيف بالكشف نظريًّا، فإنا

---

[١] انظر في هذا دراسات محمد أيهان الاستقصائية الآتية:

Ayhan, Mehmet, Fütûhât-ı Mekkiyye'nin Kaynakları. *Journal of Intercultural and Religious Studies*, (2012): 83. "Fütûhât-ı Mekkiyye'de Keşf Yoluyla Nakledilen Hadisler". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, (2015): 46. "Muhyiddin İbn Arabî'nin Fütûhât'ta Keşf Yoluyla Naklettiği Tasavvufî Muhtevaya Sahip Rivâyetler". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi,* (2015): 44.

[٢] في إشارة إلى حديث أبي هريرة في صحيح مسلم، رقم٣٩٢، "إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينيه مع الماء أو آخر قطر الماء، فإذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها يداه مع الماء أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء أو مع آخر قطر الماء حتى يخرج نقياً من الذنوب".

[٣] المباكفوري، مقدمة تحفة الأحوذي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، ٢٠٨، ٢٠٩.

لم نجد له نصا في تضعيف حديث صحيح بالكشف، ولهذا فإننا سنستبعد التضعيف من الدراسة.[1]

كما أنه نصَّ على أنه لا يبني بالكشف أحكاما تلزم غيره من الناس، وذلك عندما لم يعطه وصف الصحبة وما ينبي على ذلك من أحكام شرعية خصوصا في قبول الرواية، فقال: "ولا يلحق بدرجة الصحبة، صاحب النوم ولا يسمى صاحبًا، ولو رآه في كل منام حتى يراه وهو مستيقظ كشفًا، يخاطبه ويأخذ عنه ويصحح له من الأحاديث ما وقع فيه الطعن من جهة طريقها"،[2] فهو يعمل بهذا الحديث تحملا مباشرا، ولكن لا تعطى له أحكام الصحبة عند غيره.

٤.١. ابن عربي، وضوابط القول بالتصحيح بالكشف

يتضح مما سبق أن ابن عربي يعتمد أولا الكشف والإلهام في تصحيح الخبر وفي ردِّ الحديث، ولكن في حدود معينة صرح بها في النص السابق وجرى على تطبيقها فيما صححه من أحاديث كشفا، وقد أجملناها في الضوابط الآتية:

أولا: الكشف يكون لأحاديث واردة أصلا في المدونة الحديثية الإسلامية، ولها إسناد معروف متصل، وليست بالموضوعة مؤخرا أو المركبة الأسانيد، وأهمية هذا تنبع من كون الحديث المصحح كشفا إنما ظهر أصلا من المدونة الحديثية التي جمعها واعتمدها علماء السنة والحديث الكرام، ولم يأت من خارجها بحيث لا يعرفه أهل الحديث ثم قيل بتصحيحه، وبعبارة أخرى فإن الأحاديث المصححة كشفا كلها لها أصل في مصادر الحديث المعروفة وليست من الأحاديث المصنوعة الموضوعة التي لا أصل لها، وأما من قال بغير ذلك وصحح الموضوعات بالكشف، ولم يتنبه إلى ذلك في ضوابط الكشف، فقد خالف إمامه أولا، وخالف الشريعة وما انضبط من قواعد ومصطلحات في نقد الأخبار وتنقيتها.[3]

---

[1] ذكر ابن حجر الهيتمي عن أحد الأولياء أنه حضر مجلس فقيه، فروى ذلك الفقيه حديثًا فقال له الولي: هذا الحديث باطل، هذا النبي واقف على رأسك يقول: إني لم أقل هذا الحديث. الفتاوى الحديثية، ٢١٧. وكما ذكرت فإنه لم يرد عن ابن عربي تطبيقا، وهو ما خلصت إليه دراسة سيد أوفجي، مفهوم الحديث عن ابن عربي، ٥١.

[2] الفتوحات المكية، ٥١/٣.

[3] ويجدر التنبيه هنا إلى أن الحكم بوضع الحديث وأنه لا أصل له في المدونة الحديثية، حكم اجتهادي أولا، يتناسب مع سعة اطلاع الباحث على الأحاديث وضيقه ثانيا مع توفيق الله عز وجل، أي أنه مما قد يختلف فيه العلماء

ثانيا: السنة مصدر معرفي أساس لابن عربي فيما وصفه بإدراك جزئيات العالم، خلافا للدعوى بأن ابن عربي أخرج السنة من دائرة اهتمامه وركز على القرآن المشترك بين الطوائف الإسلامية كلها، بل وهناك دعوى بأن فلسفة ابن عربي وعرفانه قد دار على بضعة أحاديث فحسب لا أكثر، وهي دعوى مردودة سنناقشها في المسألة الآتية.

ثالثا: أن هذه الأداة هي في تصحيح ما ظاهره الضعف فحسب، وليست في تضعيف ما ظاهره الصحة، كما سيتضح من جميع الأمثلة التي ساقها العلماء عن التصحيح بالكشف، ولذلك سميت المسألة بهذا الاسم، ففيها يعتمد صاحب الكشف على سؤال مباشر لمصدر الحديث أي النبي عليه الصلاة والسلام، فيما إذا قال هذا الكلام أو لا، فإن أجاب بالإيجاب فالحديث صحيح مهما قيل في إسناده، وإن أجاب السلب فهو موضوع وإن صحح النقاد ظاهره. وهذا يعني أن المسألة قائمة على بعض الآثار في المسألة، منها أن من رأى النبي في المنام فقد رآه، وحق له أن يسأله، وإن سأله وأجيب فإن الجواب تشريع له، جاءه الخبر من المصدر نفسه وليس من رجل عن رجل كما يذكرون. وأما رؤيا اليقظة فقد اختلفوا في وقوعها والتعويل عليها بما لا يتسع المجال لمناقشته.[1]

رابعا: يؤخذ من هذا النص وغيره أن دائرة معاني تلك الأحاديث هي مما عُرف من الدين واشتهر بين العلماء وتناقلته الألسنة ولكن لم يكن له إسناد كاف ليقيمه، فليس كل حديث أصلا قابلا للتصحيح بالكشف،[2] فالأحاديث التي تكلم فيها ابن عربي بالتصحيح، تشترك في عدة أمور أهمها:

- أنها ليست في بناء أصول جديدة ومعان مستغربة عن الشريعة بل في الفضائل وما يندرج تحت تلك الأصول.

ويتفاوتون فيه تقديره، ولكن إن ثبت وضع الحديث فلا يمكن تصحيحه بالكشف ولا بغيره، وهذا ما يفهم من كلام ابن عربي ومن تطبيقه، خلافا لبعض من جاء خلفه كالبورصوي في تفسيره، وسنفرد له فصلا.

ومن أمثلة ذلك تصحيحهم حديث: ما وسعني لا سمائي ولا أرضي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن، وقد حكم كثير من الأئمة بوضعه وأن لا أصل له، ولكن ذكر آخرون له أصلا حديثا حسنا، هو إن لله آنية من أهل الأرض وآنية ربكم قلوب عباده الصالحين. ومثله حديث "من عشق فكتم، وعف فمات، فهو شهيد" الذي وجدوا له أسانيد مرفوعة فيها ضعف.

[1] وقد ألف فيها عدد من المحدثين منهم ابن حجر الهيتمي في الفتاوى الحديثية، والسيوطي الذي أفرد لها رسالة بعنوان "تنوير الحلك برؤية النبي والملك"...وتكلم في جوازها وإمكانها.

[2] وقد تنبه إلى هذا أيضا سيد أوفجي، في مفهوم الحديث عن ابن عربي، ٥٢، وقال أيضا بأن عدد الأحاديث التي صححت كشفا في الفتوحات أقل عددا بكثير من الأحاديث التي صححت على منهج أهل الحديث.

- ومن جهة ثانية إن معانيها ومضامينها يغلب عليها أن تكون فيما يمكن أن يخضع للذوق والتجربة الذاتية، وخصوصا أبواب فضائل الأعمال، وليست في الأصول.

ويوضح هذا الأمر ما سنذكره من أمثلة على هذا فيما يأتي.

ونتيجة الكلام في هذه الضوابط، هو الآتي:

أولا: إن لم يحصل الكشف ولم يصل الصوفي إلى معرفة حكم الحديث عبر تجربته الشخصية فإن المقرر عند ابن عربي هو التمسك بمنهج النقد البرهاني لدى المحدثين وعدم الحيد عنه.

ثانيا: وعليه فإن نظام الكشف عند ابن عربي ليس بديلا عن نظام الإسناد، وليس بمنهج موازٍ له، بل هو جزء ملحق بمنهج النقد القائم على الإسناد عند المحدثين، بل إن عدة الأحاديث التي صححت كشفا في الفتوحات أقل عددا بكثير مما صُحح على منهج المحدثين كما بينت في الحاشية السابقة. وبذلك نكون قد توقفنا عند أهم نقاط منهج ابن عربي في تلقي الأخبار، وأهم ضوابط هذه المقولة، ثم ننتقل لنبين أصول هذه المقولة ثم تأثيرها في تلامذته، فيما يلي.

٤.٢. ابن عربي، أدلته، و أثر مقولته في تلامذته

يمكن لنا أن نجد لدى علماء الجيل الأول بذورا للقول بالتصحيح بالتجربة أو الكشف، وإن كان ابن عربي هو أول صوفي فيلسوف يناقش هذه المسألة وينظر لها ويصرح بتطبيقها في كتبه، كما أنه لابد من وقفه عند أثرها في تلامذة ابن عربي، وأهمية هذه الوقفة تأتي من كون المدارس الفكرية تعيد النظر دائما بإنتاجها العلمي والفكري، وتكون في حالة مراجعة مستمرة لكل أقوالها وخصائصها عبر تلامذتها وحملة رايتها المتتالين، ولهذا لابد أن نرى موقف تلامذة ابن عربي من رأيه في التصحيح بالكشف، ومدى قبولهم أو نقدهم لهذا الرأي ليعرف إن صار سمة للمدرسة الصوفية عموما بعد ابن عربي أم ظل قولا شخصيا مختصا بقائله فحسب.

أول تعرض لهذه المسألة من تلامذة ابن عربي، جاء من قِبل شارح الفصوص محمد داود القيصري الرومي، وأنقل من شرحه للفصوص هذه النص، وما بين قوسين هو نص ابن عربي: "(فقد يظهر من الخليفة): الآخذ من الله الحكم، (ما يخالف حديثًا ما في الحكم، فيُتخيل أنه من الاجتهاد، وليس كذلك. وإنما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم)، لعله بطريق الكشف [عرف أنه ليس من] ما قال النبي صلى الله عليه وسلم، (ولو ثبت لحكم به، وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل، فما هو) أي، فليس ذلك العدل، (معصوم من الوهم ولا

من النقل على المعنى. فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم، وكذلك يقع من عيسى، عليه السلام، فإنه إذا نزل، يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر فيتبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم)، أي: يبين صورة الحكم المشروع برفعه كثيرا من شرائع الاجتهاد. فالحق هنا مقابل الباطل".[١]

أي أن مأخذه العقلي والمنسجم مع قواعد الحديث هو إمكانية وقوع الراوي في الخطأ في الفهم أو في النقل، وهو ما صرح به المحدثون بقولهم الصحيح قد صح بغلبة الظن، والضعيف قد ضعف بغلبة الظن أيضا لا بالقطع فيهما، ومرادهم هو احتمال هذا الخطأ الوارد.

ويلاحظ أن تلميذه قد أقره على قوله لهذا ولم يتعرض له بالنقد أو بالإتمام، رغم أنه يستدل لنصف المسألة فحسب لا كلها، إذ إنه استدل على تضعيف حديث الثقة، ولكنه لم يستدل على تصحيح حديث الضعيف وهو الجزء الثاني والأهم من المسألة.

ولكن يظهر أثر مقولته في تلامذته في تطبيقهم الواقعي لها، وقد خصصت الفقرة الآتية لبيان الأمثلة التي ذكرت في هذه المسألة.

٣.٤. الجانب التطبيقي والتصحيح بالكشف، قبل ابن عربي وبعده

أولا: قبل ابن عربي

لدينا بعض الأمثلة التي تكلم فيها المتقدمون عن أحاديث معينة لم تثبت بالإسناد الظاهر لها، ولكنهم تكلموا في تجربتهم الشخصية في الموضوع، وهي أحاديث تقبل مضامينها التجربة الذاتية، ومنها الأحاديث الآتية:

١. حديث **صلاة الحاجة** الذي رواه ابن مسعود وأخرجه المنذري في الترغيب والترهيب، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (اثنتا عشرة ركعة تصليهن من ليل أو نهار، وتتشهد بين كل ركعتين، فإذا تشهدت من آخر صلاتك فأثنِ على الله، وصلِّ على النبي صلى الله عليه وسلم، واقرأ وأنت ساجد فاتحة الكتاب سبع مرات، وقل: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، عشر مرات، ثم قل: اللهم إني أسألك بمَعاقد العِزِّ من عرشك، ومنتهى الرحمة من

[١] محمد داود القيصري الرومي، شرح فصوص الحكم، تحقيق: جلال الدين آشتياني، دار انتشارات علمي، ١٣٧٥، ص٩٦٣.

كتابك، واسمك الأعظم وجدك الأعلى وكلماتك التامة، ثم سل حاجتك ثم ارفع رأسك، ثم سلِّم يمينًا وشمالًا، ولا تعلِّموها السفهاء فإنهم يدعون بها فيستجاب لهم).[1]

قال المنذري عقبه: رواه الحاكم، وقال: قال أحمد بن حرب: قد جربته فوجدته حقا، وقال إبراهيم بن علي الدبيلي: قد جربته فوجدته حقا، وقال الحكم: قال لنا أبو زكريا، قد جربته فوجدته حقا، قال الحاكم قد جربته فوجدته حقا، تقرد به عامر بن خداش، وهو ثقة. وعلَّق عليه المنذري: عامر النيسابوري صاحب مناكير... والاعتماد في مثل هذا على التجربة لا على الإسناد.

فالحديث أولا هو في الفضائل، ومما يتصل بالتجربة وإجابة الدعاء والعلاقة الشخصية مع الله تعالى. وقد توفر له ثانيا إسناد وأصل في كتب السنن، وإن لم يبلغ درجة الصحة، فجاء الكشف مؤنسًا بصحته فحسب، لا مؤسسا له من أصله، وهو من باب تصحيح الضعيف بالتجربة.

وقد سبق أن تكلمنا في العلاقة بين التجربة والإلهام في كونهما من الكشف، فإن الحديث وإن لم يصححه جمهور المحدثين، كما نقلنا عن ابن الجوزي والزيلعي، ولكنه يشير إلى وجود مثل هذا الطرح أصلا لدى المتقدمين، وأنهم اعتمدوا عليه في التصحيح.

٢. وحديث "**مَنْ وَسَّعَ عَلَى عِيَالِهِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ لَمْ يَزَلْ فِي سَعَةٍ سَائِرَ سَنَتِهِ**".[2] وهو حديث ضعَّف إسناده كثيرٌ من العلماء، كالعقيلي والهيثمي والبيهقي وابن حجر والعراقي لعدم خلو أحد أسانيده من راوٍ ضعيف.[3] ولكن نوقش الحديث من جهة التجربة:

فقال جابر بن عبد الله الصحابي: جربناه فوجدناه صحيحًا، ومثله قال عبد الله بن الزبير.

وقال شعبة بن الحجاج: جربناه فصحَّ.

وقال سفيان بن عيينة: جربناه خمسين أو ستين سنة.

---

[1] رواه المنذري في الترغيب والترهيب، ٤٧٧/١، وابن الجوزي في الموضوعات، ٦٣/٢ من طريق عامر بن خداش عن عمرو بن هارون البلخي، وقال: هذا حديث موضوع بلا شك، وأقره الحافظ الزيلعي في نصب الراية، ٢٧٣ .

[2] أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، عن عبد الله بن عباس، ١٢١/٩، برقم ٩٣٠٢. وفي المعجم الكبير، عن عبد الله بن مسعود، ٧٧/١٠، رقم ١٠٠٠٧.

[3] انظر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ١٨٩/٣، وابن حجر، لسان الميزان، ٣٦٦/٨.

وقَبِله ابن حبيب أحد أئمة المالكية، ونظم في ذلك شعرا، وعقَّب عليه المناوي، فقال: فهذا من هذا الإمام الجليل يدل على أن للحديث أصلًا.[1]

ولهذا ولشواهد الحديث الأخرى، فقد صححه السيوطي، وتابعه على ذلك ابن عابدين، وقال: نعم حديث التوسعة ثابت صحيح كما قال الحافظ السيوطي في الدرر.[2]

وهذا المثال يوضح أن التجربة والكشف كان عاملا مؤيدا للنظر البرهاني لدى العلماء، وليس أساسا مستقلا كما قد يُظن، كما رجحنا عند ابن عربي.

٣. ومن نماذج هذا أيضًا: حديث "**ماء زمزم لما شرب له**".[3]الذي اختلف العلماء في تصحيحه وتحسينه وتضعيفه، وقال السيوطي المعتمد تحسينه، وهو ما ذهب إليه المنذري وابن القيم وابن الهمام والعجلوني وابن مفلح وآخرون، وقال الحافظ ابن حجر: ومرتبة هذا الحديث أنه باجتماع هذه الطرق يصلح للاحتجاج به. وقال مرة: غريب، حسنٌ بشواهده. وقد شاع بين العلماء تجربة هذا الحديث، والميل لتصحيحه بالتجربة، وهذه نماذج من ذلك:

ابن عيينة، فقد قال ابن المقرئ في تاريخ دمشق: كنا عند ابن عيينة فجاءه رجل فقال: يا أبا محمد ألستم تزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ماء زمزم لما شرب له؟ قال: نعم. قال: فإني قد شربته لتحدثني بمائتي حديث. قال: اقعد. فحدثه بها.[4] فسفيان هنا أقر تصحيح الحديث، وأجاب الرجل إلى ما سأل إكراما للحديث.

وسئل ابن خزيمة: من أين أوتيت العلم؟ فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ماء زمزم لما شرب له وإني لما شربت سألت الله علما نافعا.

---

[1] انظر المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ، ٣٠٦/٦. والمزغيتي، الممتع في شرح المقنع، الدار البيضاء، ط١، ص ١٣ وما بعدها.

[2] انظر السيوطي، الدرر المنتثرة، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، ٤٢٧. وحاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ، ٤١٩/٢.

[3] أخرجه ابن ماجه في سننه، ٢٤٩/٤ برقم: ٣٠٦٢ أبواب المناسك، باب الشرب من زمزم. والبيهقي في سننه الكبير، ١٤٨/٥ برقم: ٩٧٦٢ كتاب الحج، باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم، وأحمد في مسنده، ٣١٣٣/٦ برقم: ١٥٠٧٨، وابن أبي شيبة في مصنفه، ٣٩١/٨ برقم: ١٤٣٤٠ كتاب المناسك، في فضل زمزم في أكثر من موضع.

[4] السيوطي، جمع الجوامع، ١٤٥/١٢، رقم ٣٢٠٩.

ولما حج الخطيب البغدادي شرب من ماء زمزم ثلاث شربات وسأل الله ثلاث حاجات آخذا بالحديث: ماء زمزم لما شرب له. فالحاجة الأولى أن يحدث بتاريخ بغداد في بغداد، الثانية أن يملي الحديث بجامع المنصور، الثالثة أن يدفن عند بشر الحافي. فقضى الله له ذلك.

وقال ابن القيم: الحديث حسن، وقد جربتُ أنا وغيري من الاستشفاء بماء زمزمَ أُمورًا عجيبة، واستشفيتُ به من عدة أمراض، فبرأتُ بإذن الله.[١]

وقال السخاوي: وقد جربه جماعة من الكبار فذكروا أنه صح.[٢]

وسيأتي أن ابن عربي سيقول بتصحيح هذا الحديث بالتجربة أيضا، وهو لا يخرج عما تكلم فيها هؤلاء الأئمة.

ثانيا: أنموذج عن الأمثلة التي أوردها ابن عربي

قبل البدء بذكر أمثلة ابن عربي فقد وقعت على من قال بأن ابن عربي كان يتجنب ذكر السنن والأحاديث في كتبه، وأنها لو جمعت لن تبلغ عشرة أحاديث،[٣] وهي دعوى ليس لها أساس متين في كتب ابن عربي، فقد سلف ذكر أن الفتوحات المكية فحسب قد بلغت أحاديثه أكثر من خمسة آلاف من الأحاديث أوردها جميعا باللفظ لا بالمعنى، وبالإسناد أو التخريج في معظم الأحوال، فهو كان يعرض للسنن والأخبار على المقدار المناسب الشائع آنذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الفيروز آبادي ذكر بأن ابن عربي اشتغل على الرواية والسماعة وتحصيل الأسانيد أثناء مكثه في مكة، حتى قيل فيه محدث وحافظ،[٤] وسأعرض نماذج من ذلك فيما يلي، فهذه الشخصية إذن لا يمكن أن يقال فيها إنه أدار علومه على بضعة أحاديث فحسب.

---

[١] ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، الطبعة المصرية، ١٩٢/٣. وانظر: ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ٢٢١/٥. وابن حجر فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٥٧٥/٣. والتلخيص الحبير، ٥١٠/٢. وابن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ٢٩٣/٦. حاشية السندي على بن ماجه: ٢٥٠/٢.

[٢] السخاوي، المقاصد الحسنة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ٣٥٧.

[٣] يوسف زيدان، برنامج رحيق الكتب، حلقة مناقشة كتاب الفتوحات المكية لابن عربي، الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=4pP9nC81RbU

[٤] الفيروز آبادي، رسالة في الانتصار لصاحب الفتوحات المكية ابن العربي، مخطوطة في المكتبة الظاهرية. وقال العجلوني في كشف الخفاء، تحقيق هنداوي، المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٠هـ، ٣١٢/٢، رقم: ٢٥٣٢: وذكره لنا شيخنا الشيخ حجازي الواعظ شارح "الجامع الصغير" للسيوطي بأن الشيخ محي الدين بن عربي معدود من الحفاظ.

بل إنه كان في مواضع شديد الدقة في ذكر سماعاته وأسانيده، ومن ذلك روايته حديث أبي هريرة "حفظت من رسول الله وعاءين، فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قطع مني هذا البلعوم"، ثم ساق عقبه إسناده إلى البخاري على طريقة المحدثين، فقال: حدثني به الفقيه أبو عبد الله محمد بن عبيد الله الحجري، بسبتة، في رمضان عام تسعة وثمانين وخمس مائة بداره. وحدثني به أيضا أبو الوليد أحمد بن محمد بن العربي، بداره بإشبيلية، سنة اثنتين وتسعين وخمس مائة، في آخرين كلهم قالوا: حدثنا، إلا أبا الوليد بن العربي فإنه قال سمعت أبا الحسن شُريح بن محمد بن أحمد بن منظور القيسي، سماعا مني عليهما، عن أبي ذر سماعا منهما عليه، عن أبي محمد -هو عبد الله بن أحمد بن حمّويه السرخسي الحموي- وأبي اسحق المستملي، وأبي الهيثم -هو محمد بن مكي بن محمد الكشميهني-، قالوا: أنا أبو عبد الله -هو محمد بن يوسف بن مطر الفربري-، قال أنا أبو عبد الله البخاري..[1] فهذا من نماذج الصنعة الحديثية والتزويق والتجويد الحديثي في الأسانيد عند ابن عربي.

وقد بلغ عدد الأحاديث التي صححها كشفا بالعموم خمسا وثلاثين حديثا كما سلف، وسأورد هنا نماذج منها ومن بعض الأحاديث التي نقل تلامذته عنه القول بتصحيحها أيضا، لمناقشة مدى انضباطها بالقواعد التي أوردنا سلفا عنه.

١- قال ابن عربي: "بلغني عن النبي أنك إن قلتَ لا إله إلا الله سبعين ألفا فإن الله يعتق رقبتك بها من النار، أو رقبة من تقولها عنه من الناس،[2] فكنت ذكرت التهليلة بالعدد المروي من غير أن أنوي لأحد بالخصوص، فحضرت طعاما مع بعض الأصحاب وفيهم شاب مشهور بالكشف فإذا هو أثناء الأكل أظهر البكاء، فسألته عن السبب، فقال: أرى أمي في العذاب. فوهبتُ في باطني ثواب التهليلة المذكورة لها، فضحك، وقال: إني أراها الآن في حسن المآب. قال: فعرفت صحة الحديث بصحة كشفه، وصحة كشفه بصحة الحديث".[3]

---

[1] الفتوحات المكية، ١٤٢/١.

[2] ليس له أصل بهذا اللفظ، حكم بوضعه ابن حجر، أورده ابن عربي في الفتوحات، وتابعه على لفظه عدد من العلماء كما في ابن حجر الهيتمي، حاشية تحفة المحتاج، ١٥٨/٦، ومحمد الخادمي، بريقة محمودية شرح طريقة محمدية، مطبعة الحبي، ١٣٤٨هـ، ٤٥٩/٢.

ويشهد له الحديث الذي في الصحيحين: مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صِدْقًا مِنْ قَلْبِهِ إِلاَّ حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ رواه البخاري، رقم:١٢٨، ومسلم، رقم: ٣٢.

[3] المباركفوري، مقدمة تحفة الأحوذي، ٢٠٨.

فالحديث أصلا لم يبلغ درجة القبول عند المحدثين وعند ابن عربي، ولهذا فإنه أخضعه للتجربة الروحية، من باب تصحيح الضعيف، وصح لديه بالتجربة، والإشكال في المثال أن الحديث ليس له أصل في كتب الرواية، والجواب عليه بأن ابن عربي صرح بأنه "بلغه" الحديث فهذا يعني أنه مما شاع في زمانه ولم يقبل المحدثون، فضلا عن شاهده الصحيح الذي أوردته في الحاشية.

٢- قال ابن عربي: أخرج الدارقطني من حديث جابر أن النبي قال: "ماء زمزم لما شرب له".[١] وعقَّب عليه بقوله: وهذا الحديث صحَّ عندنا بالذوق، فإني شربته لأمر فحصل لي. انتهى". ونقل ذلك الشعراني في العهود المحمدية، ثم عقب عليه بقوله: شربته في سبع وخمسين في حاجة لي ولإخواني، فقضى الله جميع ما كان منها من حوائج الدنيا، ثم ذكر جانبا منها.[٢]

وقد سبق القول في الحديث تخريجا وترجيحا لتحسينه، وكذلك ذكرنا توارد العلماء على ذكر تجاربهم لهذا الحديث، بما يجعل الأمر تصحيحا لحديث اختلف في تصحيحه وتضعيفه بالكشف والتجربة. وكلا الحديثين المذكورين في تصحيح الضعيف بالتجربة، بما يؤكد التساوي بين التجربة والكشف في مصطلحات القوم.

٣- حديث "مَن عرف نفسه فقد عرف ربه"، قال فيه السيوطي: سئل عنه النووي في فتاويه فقال: إنه ليس بثابت، وقال ابن تيمية: موضوع، وقال الزركشي في الأحاديث المشتهرة: ذكر ابن السمعاني: إنه من كلام يحيى بن معاذ الرازي، ثم تكلم في معانيه. وزاد عليه العجلوني قوله عن النجم: قلت: وقع في أدب الدين والدنيا للماوردي، عن عائشة أنها قالت: " يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَتَى يَعْرِفُ الْإِنْسَانُ رَبَّهُ؟ قَالَ: إذَا عَرَفَ نَفْسَهُ".[٣]

---

[١] أخرجه ابن ماجه في سننه، ٢٤٩/٤ برقم: ٣٠٦٢ أبواب المناسك، باب الشرب من زمزم. والبيهقي في سننه الكبير، ١٤٨/٥ برقم: ٩٧٦٢ كتاب الحج، باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم، وأحمد في مسنده، ٣١٣٣/٦ برقم: ١٥٠٧٨، وابن أبي شيبة في مصنفه، ٣٩١/٨ برقم: ١٤٣٤٠ كتاب المناسك، في فضل زمزم في أكثر من موضع.

[٢] عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، لواقح الأنوار القدسية في العهود المحمدية، تحقيق محمد علي الإدلبي، دار القلم العربي، حلب، ١١٠/١. وانظر محمد بن إدريس القادري، إزالة الدهش والوله عن المتحير في صحة حديث ماء زمزم لما شرب له، المحقق: زهير الشاويش، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ١٩٩٣م، ص١٢٤.

[٣] الماوردي، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٩م، ٧٥. ولم أجده في كتب الحديث التي بين يدينا.

فالحديث إما مقطوع على يحيى الرازي أو له هذا الأصل عن عائشة، ثم قال العجلوني: وذكر بعض الأصحاب أن الشيخ محي الدين قال: هذا الحديث؛ وإن لم يصح من طريق الرواية؛ فقد صح عندنا من طريق الكشف.[1]

٤- وذكر في الفتوحات: "قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي صححه الكشف ان الله إذا تجلى لشيء خشع له". والحديث في سنن النسائي.[2] واللفظ فيه إشكال عند أهل الحديث ولكن له أصل عن أحمد والنسائي وابن ماجه وليس بموضوع، فلا يقال فيه لا أصل له.

٥- وقال أيضا في الفتوحات: "في الخبر المروي الذي صحَّحه الكشف عن رسول الله، بين كل أذانين صلاة". والحديث في البخاري ومسلم.[3] فهو هنا لم يخرّج الحديث ولم يذكر رأي المحدثين فيه، ولكن ذكره وذكر صحته.

٦- وقال أيضا: وقد أجمع أصحابنا أهل الكشف على صحة خبرٍ عن النبّي، أنه قال في آي القرآن: "إنه ما من آية إلا ولها ظاهر وباطن وحد ومطلع". أخرجه أحمد والحاكم وابن حبان.[4]

٧- والإشكال هو في حديث أو أكثر مما صححه ابن عربي بالكشف، ولم يكن منضبطا بما ذكرناه من الضوابط، أهمها حديث كنت كنزا مخفيا، الذي أنكره ابن تيمية والزركشي وابن حجر والسخاوي والسيوطي وغيرهم وتوقف فيه العجلوني كذلك، وذكروا أن لا أصل له، فهو مما لا يقبل تصحيحه بالكشف على القواعد التي استخرجناها من كلامه وصنيعه، والجواب عندي على هذا هو بأن نقول إنه مما غاب عن الشيخ ووقع فيه بالوهم، ولا نقره عليه، فالكشف لا يصحح ما لا أصل له وثبت وضعه، ولا يخرم هذا القاعدة التي استنبطناها آنفا، إذ يكفي أن تضبط معجم صنيع الشيخ، وأما الباقي فيحكم عليه بالخطأ والوهم على منهج المحدثين ومنهجه في الكشف، كما قد ينازع حكم حديثي لأحد الأئمة عبر قواعد الأئمة أنفسهم.

---

[1] انظر السيوطي، الحاوي في الفتاوى، ص٢٨٨، رقم ٦٨. والعجلوني، كشف الخفاء، ٣١٢/٢، رقم ٢٥٣٢. والغزي، الجد الحثيث في بيان ما ليس بحديث، دار الراية، ط١، ١٩٩١، رقم:٤٢٠. وللسيوطي فيه رسالة باسم "القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه". وانظر: الصاغاني، الموضوعات، ص: ٣٥، والسخاوي في المقاصد الحسنة ص: ٦٥٧، رقم ١١٤٩، وملا علي قاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ص: ٣٥٢.

[2] انظر الفتوحات المكية، ٣٠٤/٢. سنن النسائي، رقم ١٤٨٥

[3] انظر الفتوحات المكية، ٤٩٢/١. صحيح البخاري، رقم ٦٢٧، وصحيح مسلم، رقم ٨٣٨.

[4] انظر الفتوحات المكية، ١٨٧/١. أحمد، رقم ٤٣٣٨. والحاكم، رقم ٢٠٣٨. وابن حبان، رقم ٧٥.

وهذا الجواب الذي نختاره خلافا لما صنع البورصوي حقي إسماعيل المفسر، الذي ابتدع دفاعا مستغربا عن ابن عربي في هذه النقطة كما سيأتي، أو ما صنعه الملا علي القاري في تصحيح معناه، وأنّه مستفادٌ من قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ}، أي: ليعرفوني، كما فسّره ابن عبّاس رضي الله عنهما. ولكنه مع فرض صحة معناه فإنه ليس من المدونة الحديثية، ولا أصل له.(١)

ثالثا: بعد ابن عربي

استمر العمل عند الصوفية بعد ابن عربي على منهج التصحيح بالكشف، ولم يراجع في ذلك من أحدهم بل حدثت المراجعات من غير الصوفية كما سيأتي، وأذكر في ذلك عددا من النقول التي تبين استمرار الصوفية على قول ابن عربي في المسألة إلى يومنا، وتوضح فيما إذا التزموا بتلك الضوابط أم خرجوا عنها، فمن هؤلاء:

الإمام ابن رجب الحنبلي [المتوفى ٧٩٥هـ]، القائل عند مناقشة الكشف والتذوق عموما وعند الإمام أحمد خصوصا: "وقد ذكرنا نصَّ أحمد هاهنا بالرُّجوع إلى حوازِّ القلوب، وإنَّما ذمَّ أحمدُ وغيرُه المتكلمين على الوساوس والخطرات من الصوفية حيث كان كلامُهم في ذلك لا يستندُ إلى دليلٍ شرعيٍّ، بل إلى مجرَّد رأي وذوقٍ، كما كان ينكرُ الكلامَ في مسائلِ الحلال والحرام بمجرَّدِ الرَّأي من غير دليلٍ شرعيٍّ".(٢)

الشيخ إسماعيل الجبرتي [المتوفى ٨٢٣هـ] في اليمن، والذي كان يقول عن حديث "يس لما قُرئت له" بأنه قطعي بالكشف، كما ذكر السخاوي.(٣)

---

(١) نقل العجلوني الحديث عن ابن عربي، ثم نقل هذه الأحكام عن المحدثين، ولم يقل بصحته رغم قوله بالتصحيح بالكشف، بما يشير إلى أنه قدم القواعد على صنيع ابن عربي هنا، ولا يسلم أحد من النقد والمراجعة، انظر له، كشف الخفا، ١٣٢/٢. وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢٢/١٨. ملا علي القاري، مرقاة المفاتيح، ١٩٩/١. وسيد أوفجي، مفهوم الحديث عن ابن عربي، ١١٥، وفيه أفاد بأن هذا الحديث هو الوحيد الذي لا أصل له مما صححه ابن عربي بالكشف.

(٢) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، دار السلام، ط٢، ٢٠٠٤م، ٧٤٢/٢.

(٣) السخاوي، المقاصد الحسنة، ٤٧٧.

الحافظ السيوطي [المتوفى ٩١١هـ]، الذي نقل عنه الشعراني قوله: "اجتمعت برسول الله إلى وقتي هذا خمسا وسبعين مرة يقظة ومشافهة، وإني رجل من خدام حديثه، وأحتاج إليه في تصحيح الأحاديث التي ضعفها المحدثون من طريقهم".[1]

الشيخ عبد الوهاب الشعراني [المتوفى ٩٧٣هـ] الذي كان على مذهب ابن عربي في مسائل التصوف والذي صرح في أكثر من موضع بالكشف كما سلف، واشتهر عنه قوله: إن الصوفي إذا بلغ درجة الكمال يصير مجتهدا مطلقا، ويكثر من الصلاة على النبي حتى يصير من جلسائه، ويصحبه يقظة مثل أصحابه، ويسأله عن أمور دينه وعن الأحاديث التي ضعَّفها الحفاظ، فيعمل بقوله فيها.[2]

الشيخ عبد العزيز الدباغ [المتوفى ١١٣١هـ] الذي كان يجيب أسئلة تلميذه أحمد السجلماسي عن الأحاديث بمحض الكشف كما صرح تلميذه في الإبريز.[3]

الشيخ العجلوني [المتوفى ١١٦٢هـ]، الذي نقل عن ابن عربي التصحيح بالكشف مقرا به، في مقدمة كتابه كشف الخفا، [ص٢].

الشيخ إبراهيم البيجوري/ الباجوري [المتوفى ١٢٧٧هـ]، الذي أقر في شرحه جوهرة التوحيد تصحيح حديث: "أن الله تعالى أحيى والدي النبي، وأنهما أسلما، ثم أماتهما"، كشفا. فقال: لعل هذا الحديث صح عند أهل الحقيقة بطريق الكشف كما أشار اليه بعضهم بقوله.[4]

الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني [المتوفى ١٣٢٧هـ]، الذي صرح عن رأيه وموقفه من ذلك فقال: "إن الوحي قد يكون للأولياء كما يكون للأنبياء إلا في التشريع، ومن ذلك: تصحيحهم وتضعيفهم للأحاديث التي يراها غيرهم بخلاف ذلك...إذن ما في الكتاب من أحاديث باطلة وموضوعة وضعيفة فهي عند غيرهم أو على مذهب من مذاهبهم، لا على طريقة السادة الصوفية الكرام...فالإنكار عليهم

---

(١) الشعراني، سعادة الدارين، ٣.

(٢) أحمد بن الصدّيق الغماري، جُؤنة العطار في طرف الفوائد ونوادر الأخبار، نسخة مصورة عن مكتبة محمود سعيد ممدوح، مكة، ٥٦/٢. ومحمد التجاني، بغية المستفيد لشرح منية المريد، ٧٩ .

(٣) أحمد بن مبارك السجلماسي، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز، طبعة مصر، ١٩١٧م، ٥٤.

(٤) الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، قاله عند شرحه قول الناظم:

حبا الله النبي مزيد فضل   على فضل وكان به رءوفا

فأحيا أمه وكذا أباه   لإيمان به فضلا منيفا

فسلم فالقديم بذا قدير   وإن كان الحديث به ضعيفا

من هذه الجهة لا مسوغ له ما دام أمرهم اتفاقا بينهم ومعمولا به ومعتمدا لديهم".[1] والنص مهم إلا أن معانيه ليست مؤسسة قد سبق شرحها عند ابن عربي.

الشيخ أحمد بن الصديق الغماري [المتوفى ١٤١٣هـ]، وله آراء في ذلك في تصحيح حديث التسابيح، وحديث التوسع على عاشوراء، وله كلام في الرد على من ينكر التجربة عليه بأن كثيرا من الناس يوسع على عياله يوم عاشوراء فلا يوسع عليه، فقال: "فهذا استدلال الجهلة، العجزة عن فهم معاني الأحاديث وحل مشكلاتها، ولو كان كل حديث يشكل على إنسان يكون باطلا لضاع كثير من الأحاديث الصحيحة".[2]

الشيخ عبد العزيز بن الصديق الغماري [المتوفى ١٤١٨هـ]، وهو على قول أخيه، بل كان يرى التصحيح بالمنام،[3] وقد صرح برأيه الكُلي بذلك في مواضع منها، الأربعين العزيزية الذي قال فيها، "أذكر في هذه الأربعين بعض الأحاديث التي لا تبلغ درجة الصحيح والحسن، ولأنها لا تنزل مع ذلك عن درجة الضعيف المنجبر، إما بورودها من طرق تعضدها وترفعها إلى درجة الحسن لغيره، كما هو مقرر في علم الحديث، وإما أن يكون خبرها مطابقا للواقع، وذلك شاهد قوي لصدق راويها وإن لم يكن لها طريق آخر يشهد لها... وقد حكم الحفاظ على كثير من أحاديث الضعفاء بالثبوت لمطابقتها للواقع، وهذا معلوم عندهم مقرر في كتبهم، بل إنهم ربما يعتمدون على التجربة في ثبوت الخبر وجواز العمل به".[4]

ويؤخذ من تلك النماذج أنها لم تخرج عن تنظير ابن عربي ولا عن تطبيقيه، ولا تخالفه في الشروط التي ذكرناها له في الأحاديث التي تقبل التصحيح بالكشف أصلا، بالعموم، وأما ما وقع من بعض الصوفية من تشريع عبادات وأحوال معينة بالكشف فحسب، ونسبتها للنبي وليس لها أصل في كتب السنن، فهذا خروج عن منهج ابن عربي أولا، وليس من المقبول في هذا الباب.[5]

---

[1] الكتاني، الفص المختوم شرح سورة الضحى، نسخة بلا معلومات، ص ١٤.

[2] أحمد بن الصديق الغماري، هدية الصغراء بتصحيح حديث التوسعة على العيال يوم عاشوراء، نسخة بلا معلومات، ٣٣.

[3] أحمد بن الصديق الغماري، البحر العميق في مرويات احمد بن الصديق، دار الكتبي، القاهرة، ٢٠٠٧م، ٥٠. تكلم فيه عن إضافة لفظ السيادة لأدعية معينة بناء على رؤيا رآها.

[4] عبد العزيز الغماري، الأربعين العزيزية، ١٩٨٤م، ١٤٧/١.

[5] يمكن أن يمثل على هذا بحديث صلاة الفاتح لما أغلق التي ذكرها التيجاني، وأمثلة أخرى اشتغل عليها صادق سليم صادق، في المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، ص٥٢٤ وما بعدها.

٤. ٤. ابن عربي والخروج عن منهجه لدى بعض الصوفية، البورصوي أنموذجا

إن كان تلامذة ابن عربي قد التزموا بالعموم بضوابطه في التصحيح بالكشف، ولكن وقع من أفرادٍ منهم بعض الإشكالات، ومنهم المفسر إسماعيل حقي البورصوي في تفسيره، وذلك باستدلاله على التصحيح بالكشف بأقوال ابن عربي، ثم خروجه عن منهجه وضوابطه، وذلك أن إسماعيل حقي بالإضافة إلى أنه كان يعتمد الكشف ومنهج القوم في التصحيح والتضعيف، فيقول عن أحاديث ضعيفة لدى المحدثين: وفي الحديث الصحيح، دون أن يبين أنه يقصد بذكره الصحيح اصطلاحه هو لا اصطلاح المحدثين وهذا إشكال قائم بنفسه، فإنه قد تكلم في تجويز أيضًا الوضع على النبي من باب الترغيب والترهيب، وعلى أنه كذب للنبي لا كذب على النبي، فهذا تطور مستغرب جدا على ما أسس له ابن عربي.

فيقول في أواخر تفسيره لسورة التوبة في روح البيان[1] عن أحاديث ذكرها وهي موضوعة: "وإن كانت موضوعة، فقد ذكر الحاكم وغيره أن رجلا من الزهاد انتدب في وضع الأحاديث في فضل القرآن وسوره، فقيل له فلم فعلت هذا؟ فقال رأيت الناس زهدوا في القرآن فأحببت أن أرغبهم فيه. فقيل له إن النبي قال: (من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)، فقال أنا ما كذبت عليه، إنما كذبت له". ثم نقل عن علوي بن عباس المالكي في كتابه فتح القريب المجيب على تهذيب الترغيب والترهيب، قوله شارحا نص الوضاع: أراد أن الكذب عليه يؤدي إلى هدم قواعد الإسلام وإفساد الشريعة والأحكام، وليس كذلك الكذب له، فإنه للحث على اتباع شريعته واقتفاء أثره في طريقته". ولعل الشيخ علوي ذكر ذلك في سياق توضيح رأي الوضاع قبل أن يجيب عليه، ولكن الشيخ حقي يستمر ويحضر نصوصا في تأييد هذا المذهب العجيب، فيقول: و"قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: الكلام وسيلة إلى المقاصد، فكل مقصود محمود يمكن التوصل إليه بالصدق والكذب جميعا، فالكذب حرام فإن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق، فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك المقصود مباحا، وواجب إن كان ذلك المقصود واجبا، فهذا ضابطه".

والكلام بأسره مستغرب لا داعي لبيان وجه بطلانه بل وبطلان إيراد نص ابن عبد السلام في سياقه، ولعل الذي حمل الشيخ عليه أنه وجد أحاديث صُححت بالكشف والتجربة كالتي ذكرنا سلفا، ولم يجد لها أصلا في كتب السنن، فاضطر إلى القول بتجويز الوضع في حالات معينة، ولم ينتبه إلى أن الأحاديث تلك إنما وردت ولها أصول معينة من وجه قريب أو بعيد، فبعضها حسن وبعضها ضعيف وبعضها مقطوع وبعضها موقوف وهكذا، وأما ما اختاره في الجواب فلا يصح منه، وهو وقوع

---

[1] حقي، روح البيان، دار الفكر، بيروت، ٥٤٨/٣.

في ذنب أشد مما أراد الاعتذار له، وكان الأولى أن ينتقد أولئك على ما أوردوه من أحاديث لا أصل لها من أن يجنح إلى هذا الاتجاه في الدفاع عنهم.

على أنه عقَّب على ما سبق بقوله: "وبالجملة المرء مخيَّرٌ في هذا الباب، فإن شاء عمل بتلك الأحاديث بناء على حسن الظن بالأكابر حيث أثبتوها في كتبهم، خصوصا في صحف التفاسير الجليلة، وظاهر أنهم لا يضعون حرفا إلا بعد التصفح الكثير، وإن شاء ترك العمل بها، وحُرم من منافع جمة، ولا محاجة معه، وربما يتفق المحدثون على صحة بعض الأحاديث ولا صحة له في نفس الأمر فإن الإنسان مركَّب من السهو والنسيان، وحقيقة العلم عند الله الملك المنان". ثم نقل عن ابن عربي النصوص التي أوردناها سلفا عنه.

وهو في التعقيب يوضح سبب قوله بالوضع، وهو درء الاتهام بالكذب عن أئمة الصوفية كما بينا، ثم يخلص إلى مسألة موقف الآخر من التصحيح بالكشف والإلهام، ثم يستدل لقوله بالخطأ البشري الذي قد يطرأ على الرواة، وكله مما سلف بيانه.

وكله مما لا يستقيم ونصوص ابن عربي وحجته في المسألة، ولهذا فقد وسمت الفقرة بالتمادي في تطبيق نصوص ابن عربي في الأحاديث.

٥. ابن عربي ومنزلةُ الكشف من نظام الإسناد الحديثي

بعد أن أوضحنا منهج ابن عربي النظري في المعرفة عموما وفي التصحيح بالكشف خصوصا، وطبقنا عليه بعض الأمثلة وأوضحنا كيف استمر الأمر عقبه وكيف تمادى في حالات معينة، فيبقى لدينا أن نقف عند مسألة، فيما إذا رأى ابن عربي أن منهجه في الكشف هو بديل عن نظام الإسناد أو مجرد رديف له، وفيما إذا كانت التجربة الذاتية مؤسسة للمعرفة أو مرجحة لأحد أطرافها حال التعدد. ثم نثني برؤيته لمنهجه مقابل منهج المحدثين وفما إذا لم يقبلوه منه.

ابن عربي كما أوضحنا يرى الكشف المدخل المعرفي الأهم، ولكنه ليس بالمدخل الوحيد، فالبرهان قسيم العرفان لديه وليس متأخرا عنه، ولهذا فإننا نميل إلى أنه يرى أن الأصل في كل علم هو أدواته الذاتية، فإذا ما قارنها الكشف والتجربة تفوق عليها، وفي ذلك يقول: "فإذا أتى صحب علوم الأسرار بأمر جوزه العقل وسكت عنه الشارع، فلا ينبغي لنا أن نرده أصلا، ونحن مخيرون في قبوله.

فإن كانت حالة المخبر به تقتضي العدالة لم يضرنا قبوله، وإن كان غير عدل، فننظر فإن كان الذي أخبر به حقا بوجه ما عندنا من الوجوه المصححة قبلناه، وإلا تركناه في باب الجائزات".[1]

أي أن تصحيحه المذكور بالكشف لم يرق ليكن نظاما بديلا عن نظام الإسناد عند المحدثين، بدليل أنه التزم به في خمسة آلاف من الأحاديث إلا خمسين حديثا، ولم يلجأ للكشف إلا في تأكيد صحة الصحيح، أو في تصحيح ما حكم عليه المحدثون بغير ذلك من أحكام أدنى من الصحة على ألا تكون من المواضيع، أي أن سياق كلامه وارد في تصحيح الضعيف الذي رجح العلماء ضعفه، فهذا يعني التزامه بمنهج المحدثين في الحديث أولا، وبأن الكشف لديه مندرج في نظرية الإسناد لا ندا لها أو بديلا عنها.

وأما منزلته وموقعه من نظرية الإسناد، فهي كما نرجح في منزلة قرائن تصحيح الضعيف، التي توسع المحدثون في ذكرها وبيان أماراتها وقرائنها، فليس حديث الضعيف كله ضعيفا، وليس حديث الثقة كله صحيحا، بل قد يخطئ الثقة وقد يضبط الضعيف، والمدار في ذلك على ضوابط وعلوم تكلم عنها المحدثون منها ورود المتابعات والشواهد على حديث الضعيف أو مجيء القرائن التي تؤيد ضبطه للحديث كشدة قربه من الراوي أو اختصاصه بتلك الرواية وغير ذلك من الأمارات، فالمحدثون قد نصوا على أن الخبر الضعيف إنما عدلوا عنه لرجحان الظن في ضعفه لا لقطعهم بذلك، فقد يصيب ضعيف الضبط ويضبط كلامه.

وهذا يعني أن التفوق الذي ذكره ابن عربي للعرفان والوجدان على البرهان هو تفوق اعتباري من جهة المصدر، فالأول مصدره علوي والثاني عقلي، كذا إنه مخصوص بالذات التي عاينته وتذوقته، ولا ينتقل إلى غيره إلا لمن يؤمن بصدق المتذوق والمجرِّب خلافا لمن لا يحيد عن البرهان المؤسس، ومن هذا المنطلق يفهم قوله الآتي الذي أورده عقب تأصيله مداخل المعرفة، في سياق توضيحه موقف السامع ممن يدعي الكشف والإلهام، فيسميه بالعاقل، باعتباره يقدم العقل على العرفان، فلا ينكر عليه مذهبه، بل يقول عنه:

"العاقل يقول عن علم الأسرار: هذا جائز عندي أن يكون صدقا أو كذبا، وكذلك ينبغي لكل عاقل إذا أتاه بعلوم الأسرار غير المعصوم، وإن كان صادقا في نفس الأمر فيما أخبر به، ولكن كما لا

[1] الفتوحات المكية، ١٤٣/١.

يلزم هذا السامع له صدقه، لا يلزم تكذيبه، ولكن يتوقف، وإن صدقه لم يضره، لأنه أتى بما لا تحيله العقول، بل بما تجوزه أو تقف عنده، ولا يهد ركنا من أركان الشريعة، ولا يبطل أصلا من أصولها".[1]

ثم يؤكد على أنه على منهجه في تقديم العرفان ومزيته على البرهان، فيقول: "وأنا أولى من نصح نفسه في ذلك. ولو لم يأت هذا المخبر إلا بما جاء به المعصوم فهو حاك لنا ما عندنا من رواية عنه، فلا فائدة زادها عندنا بخبره". ثم يختتم بالفراق والتحذير فيقول: "فإنه وبقصة موسى مع خضر نحتج على المنكرين، ولكنه لا سبيل إلى خصامهم، ولكن نقول كما قال العبد الصالح، هذا فراق بيني وبينك".[2] وهو بذلك يقر باختلاف الآراء، وبأن علماء ومحدثين لن يقبلوا كلامه، وهو يعذرهم ويسألهم أن يعذروه لأنه لا يستطيع أن يخالف ما يراه ويعتقده حقا، ولكنه يعود ويعطي نفسه حظا على مخالفيه بأن ينسب نفسه للخضر صاحب العلم اللدني، وينسبهم لموسى الذي اتكأ على المحسوس فجاء الوحي بإعادته إلى قول صاحب العلم في المسألة. وقد سبق نص البورصوي في تخيير المتلقي بهذا المنهج أيضا.

٦. موقف العلماء في العصور الكلاسيكية من هذا المنهج

ارتبط إلى حد بعيد القول في هذه المسألة بالموقف من التصوف عموما كمدرسة فكرية فلسفية دينية، بحيث كان يقبله ويجد له من المبررات كل من سار في دربه، ويعارضه ويتهم به من كان على طرف النقيض من التصوف، واشترك المنصفون من الطرفين في نقاط كثيرة، ولعل هذه الدراسة هي إسهام في بيان نقاط الاتفاق هذه.

٦. ١. **أولًا**: أبتدئ بنص مهم عن اللكنوي متابعا فيه صاحب الكتاب الأصولي ابن عبد الشكور في فواتح الرحموت شرح مسَلَّم الثبوت، قال فيه:

"وأما إلهام غيره من الأولياء الكرام، أي غير النبي عليه السلام:

- فقيل: حجة في الأحكام، ونُسب إلى قوم من الصوفية والجعفرية.

- وقيل الإلهام حجة عليه، أي على الملهَم عليه فقط دون غيره، ونسب إلى عامة العلماء، ولعل وجهه أن إلهامهم وإن كان حجة قاطعة إلا أنه لا يجب عليهم دعوة الخلق اليه من حيث إنه إلهامه،

---

[1] الفتوحات المكية، ١٤١/١.

[2] الفتوحات المكية، ١٤٤/١.

ولا على الخلق تصديقهم في كونهم ملهما عليهم، والحجة فرع التصديق، وإلا فيرد عليهم أنه إما حجة بقيد كونه حاكيا عما في الواقع، فالكل في التمسك به سواء، وإما ليس حجة فلا يكون حجة في حق نفسه أيضا.

- وقيل ليس حجة أصلا، واختاره الشيخ ابن الهمام، وعلل بانعدام ما يوجب نسبته إليه تعالى، أي ليس هناك ما يدل على أنه من عند الله تعالى، حتى يكون مطابقا حجة، وفيه ما فيه، فإن الإلهام لا يكون إلا مع خَلق علم ضروري، أنه من عند الله تعالى أو من عند الروح المحمدي، فحينئذٍ لا يتطرق إليه شبهة الخطأ... ثم تكلم في إلهامات الأولياء كالجيلي وابن عربي والجنيد وقال: ولو تأملت في مقاماتهم وأذواقهم لعلمت أن ما يلهمون به لا يتطرق إليه احتمال وشبهة، بل هو حق حق حق مطابق لما في نفس الأمر".[(١)]

فالذي استقر عليه الأمر بين الصوفية ومن كان قريبا منهم هو ربط المشاهدة بصاحبها فحسب، من غير تأثير في المنهج النقدي الكلي لعلوم الحديث والنقد، وهو مما لا يمكن إبراز الدليل عليه لأنه أصلا قسيم البرهان، ولكن لو تم التنبه إلى ما ذكرنا من ضوابط وشروط عند القوم لهذا الأمر لضاق جدا نطاق الخلاف، فالقضية لا يفترض فيها مثلا السؤال الآتي: لو تعارض الكشف مع الفرائض والحلال والحرام في الشريعة فهل يؤخذ به؟ لأن المسألة ليست مفترضة في هذا، بل هي في الفضائل، وفي تصحيح ما قيل بضعفه فحسب.

٦. ٢. ثانيًا: في الطرف المقابل يقع جمهور الأمة من غير المتصوفة الذين ركزوا في نقدهم هذا الاتجاه على عدم خضوعه للقياس والبرهان العقلي، وبأنَّ الدين قد اكتمل بالمناهج الأصولية والحديثية النقدية الكافية، فلا حاجة لمداخل أخرى غير مُطَمئِنة، وخشوا من وقوع التناقض بين الكشف وبين صريح الشريعة، هو ما أجبنا عليه بأنه حالة الأصل أن تكون غير متفرضة وذلك عندما حصرنا الكشف في تصحيح ما له أصل في الدين وينضبط بضوابطه.[(٢)]

[(١)] اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بشرح مسلم الثبوت، ١٤٢٣هـ، ٢/٤١٠.

[(٢)] أي أن جمهور الأمة من غير المتصوفة قد غلبوا العقل البرهاني على العقل الوجداني كما هو واضح، وذلك خلافا لما يدعيه الجابري من أن عقل الأمة الإسلامية عقل عرفاني لا برهاني. انظر كتابه بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. وانظر للتوسع في الردود على الكشف وجمع الأقوال في ذلك رسالة صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، ص٥١٣ وما بعدها.

ومن هؤلاء: ابن تيمية، والمباركفوري، وعلي القاري، وعليش المالكي، وجمال الدين القاسمي، وكثيرون غيرهم، ومن نصوصهم في هذا:

ابن تيمية: الذي لا ينكر الكشف، ولكن يلزم أن ينضبط بالشريعة كما ذكرنا، فيقول: كل ذي مكاشفة إن لم يزنها بالكتاب والسنة وإلا دخل في الضلالات. ثم يقول مرجحا العلم النظري على الكشفي من جهة التأكد من صوابه خلافا للكشف الذي لا يمكن التأكد من ذلك: أما ما يقع لأهل القلوب من جنس المخاطبة والمشاهدة ففيه صواب وخطأ وإنما يفرق بين صوابه وخطئه بنور النبوة.[١] والضابط هو الشريعة كما سلف.

المباركفوري: الحديث لا تعلم صحته بالمنام والكشف والإلهام، لأنها تثبت بقول النبي حال حياته، ولأن مدار التصحيح على الإسناد.[٢]

القاري في شرح النخبة: وأما الكشف والإلهام فخارجان عن المبحث لاحتمال الغلط فيها.[٣]

عليش المالكي: الأحاديث لا تثبت إلا بالأسانيد لا بالكشف وأنوار القلوب، فإن كان مقصود السخاوي أن جماعة الشيخ يقصدون صحة اللفظ توقف الأمر على السند، وإلا رد القول على قائله كائنا من كان، ودين الله لا محاباة فيه، والولاية والكرامات لا دخل لها هنا إنما نرجع للحفاظ العارفين بهذا الشأن.[٤]

وناقش القاسمي في قواعد التحديث هذه المسألة في فقرة بعنوان الرد على من يزعم تصحيح بعض الأحاديث بالكشف بأن مدار الصحة على السند، وأورد فيها نص عليش السابق،[٥] إلا أنه في التفسير ما نفى الكشفَ مصدرًا معرفيًّا للأولياء أثناء تفسيره قوله تعالى {عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا} [الجن: ٢٦]، فنقل عن أبي السعود قوله: "وليس فيه ما يدل على نفي كرامات الأولياء المتعلقة بالكشف". ثم عقَّب عليه بقوله: "وملخصه تقييد الغيب بما هو معجزة أو من وظائف

---

[١] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣٤٩/٥.

[٢] المباركفوري، مقدمة تحفة الأحوذي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، ٢٠٨/١.

[٣] ملا علي القاري، شرح نخبة الفكر، دار الأرقم، بيروت، ٥٥٣.

[٤] عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، ٤٥/١.

[٥] القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٨٣.

الرسالة.. والولي إذا أخبر بشيء فظهر، فهو غير جازم عليه، ولكنه أخبر بناء على رؤياه، أو بالفراسة. على أن كل كرامة للوليّ فهي معجزة للرسول".[١] وهذا منهج القاسمي عموما بالتوسط في الأمور كلها.[٢]

ومن الواضح أن هناك اختلافا في تحديد المسألة مثار الخلاف، فما قصده أولئك ليس هو محل انتقاد أولئك العلماء بشكل دقيق، وبعد القول بضوابط اللجوء الى الكشف، فإن مساحة الخلاف الحقيقي تتضاءل وتتجه إلى تكون نوع من أنواع العمل بسد الذريعة، إذ إنه لا أحد يمكنه أن يطلع على تجارب الآخرين ويمنعهم من اعتمادها بين يدي الله تعالى، فهي من الأمور الخاصة بين العبد وربه، ولكن البوح بها لعله يدخل في باب الذرائع إلى المحرم الذي قد يصار إلى القول بإغلاقه، والله أعلم.

٧. الخاتمة والنتائج

بعد هذه الجولة في المسألة، يطيب لي أن أذكر أهم نتائجها مع بعض التعقيب عليها، فأقول مستعينا بالله:

إن الأحاديث التي قيل بتصحيحها بالكشف معدودة، ولا يجوز التزيد فيها بعد أن قال فيها كبار القوم قولهم، فالباب قد أغلق برحيلهم، وإنها من الوسائل الذاتية التي قبلها بعض العلماء على وجه الاستثناء لا التعميم، وأحالوا مسألة العمل بتلك الأحاديث أو تركها إلى المسلم العاقل كما أسماه ابن عربي، فمن ارتاح للقول بالكشف، عمل بها، ومن ارتاح للبرهان عدل عنها ولا غضاضة، وأما أن يتكلم فيها اليوم من لا يحسن صنعة الحديث ولم يكن على حال أولئك الكبار، فكلامه مردود عليه.

إن الضوابط التي استخرجناها من نصوص ابن عربي وتطبيقه للمسألة تجعل من ساحة الخلاف بين المحدثين وبين قوله ضيقة جدا، بحيث يمكن أن تندرج مسألة الكشف برمَّتها في قرائن ترجيح العمل بالضعيف الذي لم يشتد ضعفه، وليست بنظام معرفي موازٍ، مستقل في نقد الأخبار، قسيم لعلوم الحديث ومنهج النقد عند العلماء، وهذا خلافا لمن توسع من تلامذة ابن عربي في المسألة وتجاوز فيها ما قرره ابن عربي نفسه.

---

[١] تفسير القاسمي، محاسن التأويل، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ٣٣٧/٩.

[٢] انظر للتوسع في منهجه الحديثي والإصلاحي: أنس سرميني، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.

أهم هذه الضوابط التي خلصنا إليها، هو كون الحديث له أصل في المدونة الحديثية، غير موضوع ولا مصنوع، فيما لا يجزم أئمة الحديث والنقد بوضعه وتكذيبه، وأن يكون صادرا عمن عُرف بالصلاح والتقوى والعلم، وألا يخالف هذا الحديث أصول الشريعة بأن يكون منضبطا بقواعدها ومقاصدها.

إن مقصود القوم بالكشف هو التجربة الروحية، وهو مصطلح له أصول عند علماء السلف، ولكن ينسب لابن عربي التنظير والتصريح به، على أن مساحة العمل به تنحصر في أحاديث ضعيفة ولكن لها أصل في كتب السنن والأخبار، هي من فضائل الأعمال لا أصولها، ولها مضامين يمكن أن تخضع للتجربة الشخصية، كما أنها منحصرة بأهل الصلاح والتقوى والإيمان، ومنحصرة بتصحيح الضعيف لا بتضعيف الصحيح، وأما تصحيح الحسن والصحيح فهو خارج عن الخلاف كما هو جلي.

إن كلام القوم عن احتمال وقوع الراوي الثقة في الخطأ ووقوع الراوي الضعيف في الصواب يصح نظرا، ولكنه على منهج المحدثين قد أغلق بابه، وباب جميع الاحتمالات العقلية المرافقة له، لأن علوم الرواية ونقدها علوم تطبيقية واقعية تعالج روايات بعينها وتخضعها لاعتبارات كثيرة في الإعلال والموازنات والمقارنات، بحيث يصبح حكم النقاد عليها بالصحة أو بالخطأ حكما يكاد يصل إلى رتبة شبه القطع.

والأمر نفسه في آليات المحدثين في تصحيح الضعيف وتقويته بالشواهد والجوابر، فإن انعدام الشواهد والمتابعات والجوابر الكثيرة التي تكلم عنها المحدثون عن حديث معين حكموا عليه بالضعف، يجعل القول باحتمال صحته قولا بعيدا عن واقع منهج الرواية والنقد، وأشبه بالاحتمالات العقلية التي لا تنتهي والتي لا تتوافق مع منهج المحدثين، بحيث يؤول الأمر في النهاية إلى إضعاف الأساس العقلي البرهاني الذي اعتمده من قال بالكشف.

ولكن كما نُقل عن السيوطي فإن العالم قد يعجز في آخر الأمر ولا يصل إلى جواب في حديث معين بحسب القرائن التي بين يديه إلى قول سوى القول بتضعيفه، فهذه هي نقطة النزاع والتي تكلم فيها العلماء بإمكان التصحيح فيها بالكشف.

فهذه هي الأسباب والدواعي التي حملتنا على قبول التصحيح بالكشف على الضوابط المذكورة، ومن كلام أقوام بعينهم لا غيرهم، وحملتنا على القول بإغلاق الباب بأكمله حاليا سدا للذريعة ولفوات كثير من أسباب القول بجوازه لأولئك الأقوام.

الدراسة الخامسة:

اتجاهات مدارس التفسير العثمانية في مقاربة السنة وعلوم الرواية:

البورصوي والكوراني أنموذجا

جاءت الدراسة بالاشتراك مع الأستاذ محمد صديق

أهمية الدراسة وسبب اختيارها

تأتي قيمة هذا الموضوع من جانب عرضه لاتجاهات مدارس التفسير العثمانية لا بشكل عمومي-فقد كُتب في ذلك عدة دراسات منها دراسة د. مصطفى أوزتورك وآخرين- وإنما بشكل خاص هو اتجاهات مدراس التفسير في التعامل مع الحديث النبوي، ومقاربتها الأثرية للسنة والأخبار، كما أنها ستأتي بنتائج ممتدة في أكثر من علم، كونها من دراسات التوأمة بين علمي التفسير والحديث، ولعلها تكون في باكورة هذا النوع من الدراسات المعمقة والتخصصية.

الدراسات السابقة

أهم الدراسات التي يمكن أن تصنف بأنها دراسات سابقة في هذا الموضوع، هي الدراسات التي تناولت منهج البورصوي الإشاري في التفسير، أو منهجه عموما، وكذلك المفسر الكوراني عموما، حيث تناولت بعض الدراسات منهج البورصوي الحديثي وأشارت إلى منهجه في التعامل مع الكشف في تصحيح الحديث، ويمكن أن نشير هنا إلى دراسة محي الدين أويصال: *البورصوي محدثا في إطار كتابه فرح الروح*، ودراسة سيد أفجي حول *المتصوفة والحديث* حيث اختار لدراسته البورصوي أنموذجا، ويضاف إلى ذلك ورقة سيد أفجي حول *تصحيح الأحاديث بالكشف عند البورصوي*، ودراسة ولي زار: *الجانب الإشاري في تفسير روح البيان*. كما تناول الباحث محمد مصطفي كوكصو *منهج الكوراني في التفسير* في تحقيقه لجزء من تفسيره، إلا أن تحليله لمنهج الكوراني وخاصة فيما يتعلق بقضية تعامله مع منهج الكوراني في التفسير بالمأثور كان مقتضبا، وهذه الدراسات وإن اقتربت من مساحات معينة من مجال دراستنا هذه إلا أنها لا تغطي المجال الذي تهدف هذه الدراسة لتغطيته تماما، ألا وهو مسألة الدراسة المقارنة بين منهجي الكوراني والبورصوي في التعامل مع السنة وصولا إلا تسليط الضوء على اتجاهات مدارس التفسير العثمانية في التعامل مع الرواية والسنن.

المساهمة الجديدة في الدراسة

إن الدراسات السابقة عُنيت بالحديث عن البورصوي عموما، وليس في تفسيره خصوصا، وكذلك في الكوراني حيث عنيت الدراسات بالكشف عن منهجه بشكل عام لا بمقاربته للسنة، وعلى ذلك فإن مجال الدرس في طرفي البحث ما زال مفتوحا، ومن جهة أخرى فإن الانتقال من التمثيل إلى التأطير بوصف الاتجاهات العامة لمدراس التفسير العثماني من حيث الحديث والسنة هو أيضا من الجديد. على أن الدراسات السابقة المذكورة قد كتبت باللغة التركية وهي من ناحية العدد أكثر من الدراسات التي كتبت باللغة العربية، وهذا يصب في جانب أهمية بحثنا، إذ إنه يسعى لتسليط الضوء على جانب من الإنتاج الفكري والعلمي في أثناء الدولة العثمانية والتي لم تنل الحظوة الكافية لدى الدارسين العرب إلى الآن في التنوير والتحليل والعرض.

وقد اتفق الباحثان على أن الاتجاهات يمكن أن تؤول إلى اتجاهين اثنين كبيرين في التعامل مع السنة وعلوم الرواية، يعمان التفاسير العثمانية، وهما اتجاه التفسير بالرأي المتأثر بالاتجاه الأثري في أنماط معينة، ويمثله الكوراني، واتجاه التفسير الإشاري الصوفي الذي يمثله البورصوي.

١. تمهيد

ونعرض فيه إلى مقدمة تاريخية ودراسة تمهيدية في العلاقة بين علوم الحديث والتفسير، وأثر القول بالتصحيح بالكشف في علوم التفسير، ونقاط أخرى متصلة بالموضوع.

١. ١. مدخل تاريخي، الحديث والتفسير: العلاقات البينية بين العلمين

البحث الحديثي في كتب التفسير واحد من أغنى الميادين في دراسة السنة من الجانب التطبيقي، لأن التفاسير لها علاقة وثيقة وجدلية بالأحاديث، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مناهج المفسرين في ذكر الروايات ونقدها في تفاسيرهم قد تطورت وتبدلت مع الأطوار التاريخية الكلاسيكية، وتداخلت في هذه النقطة مؤثرات أخرى خارجة تماما عن مجالي الحديث والتفسير، لتصل إلى حقول نظرية المعرفة ومدى تلقيها بالبرهان العقلي أو بالعرفان الكشفي، فأسهم في مجال الرواية في التفاسير مؤثرات قادمة من الفلسفة والتصوف كما سنبين في الفقرات الآتية.

يمكن تصنيف العلاقة بين الحديث والتفسير بأنها وثيقة وجدلية معا، إذ لا يخلو جامع في الحديث من كتاب التفسير، ولا يخلو كتاب في التفسير بالمأثور أو بالرأي من نصوص وآثار وأخبار كثيرة وطويلة، فأما التفاسير بالمأثور فالأمر فيها جلي، لأنها إنما قامت على الأخبار والآثار، وأما

التفاسير بالرأي، فإنها أوردت الأخبار في سياق الاستدلال الفقهي أو الكلامي أو البلاغي على مسائل معينة فيها، وبالتالي ظلت حظوة الأثر فيها كبيرة،[1] وعلى أي حال فإنا مع الرأي القائل بأن منتهى علوم الشريعة عموما هو إلى الرواية والنقل.

من المعلوم أن جيل الصحابة لم يؤثر عنه المبالغة في التوثيق عند ذكر الأخبار والمخبرين، فالأصل كان التعامل مع الناس بحسن النية، كما أن توافر عدد الصحابة وكثرتهم كان مانعا ماديا من أي تَزَيّد في الأخبار أو وهم فيها، وأهم دليل على هذا الحال هو أن كتب السير قد حفظت لنا أخبارا معدودة عن توثق بعض الصحابة من أخبار معينة لأسباب معينة ليس منها مجرد التوثق من أسانيد الرواية وأسماء الرجال، ومنها الحوادث المشهورة عن عمر بن الخطاب وإصراره على الشهادة على صحة حديث الاستئذان، وكذلك إصرار علي بن أبي طالب على طلب اليمين مع الشاهد على بعض الروايات التي كان يجد في نفسه شيء عليها، أما سائر أحوال الصحابة فهو نقل العلم والاجتماع عليه والرحلة إليه وتبليغه. ولكن في الجيل التالي تغير الأمر، فبعد الفتنة، اتجه العلماء لطلب التسمية في الأحاديث، وذلك لوقوع الوضع من بعض الغلاة، أو لدرء إمكان وقوعه أصلا، واشتهرت قاعدة: سموا لنا رجالكم،[2] فنتج عن هذه النقطة نتائج كثيرة، يتصل بدراستنا هنا منها اثنتان:

الأولى: أن الأسانيد بدأت بالظهور والاستطالة، فلم يعد كافيا ذكر الحديث معلقا إلى النبي مباشرة أو لمخرجه من الصحابة، بل سمي رجال الإسناد جميعا.

الثانية: ظهور بدايات علم نقد الرجال، والبدء بتأسيس مدونة الجرح والتعديل والأحكام على الرواة.

وانتشر هذان الأمران بين العلماء إلى درجة أن مجرد ذكر إسناد أي حديث، يعد بديلا كافيا عن الحكم بصحته أو ضعفه، لأن الرجال معروفون، وأسماؤهم تغني عن الحكم عليهم.[3]

وهذا الأمر كان أكثر ظهورا في بدايات التفاسير بالمأثور كتفسير الطبري (ت: ٣١٠هـ) وغيره، فظهرت فيها الروايات بأسانيدها، ومن أسند لك فقد حملك المسؤولية وأحالك إلى كتب الجرح

---

[1] انظر: محمد حسين الذهبي، *التفسير والمفسرون*، دار الحديث: القاهرة، (٢٠٠٥م)، ٢٣٥/١.

Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: M.Ü, (2015), 41

[2] رفعت فوزي عبد المطلب، *توثيق السنة في القرن الثاني الهجري*، القاهرة: مكتبة الخانجي، (١٩٨١م)، ٥٧.

[3] انظر: السخاوي، *فتح المغيث بشرح ألفية الحديث*، تحقيق: علي حسين علي، مصر: مكتبة السنة، (٢٠٠٣م)، ١٧٦/١.

والتعديل، ولم يعد العلماء في هذا منقصة في الكتاب، بل الأمر بالعكس عدوه مزية بأن الروايات لم تسرد هكذا معضلة أو معقلة.

واستمر الأمر على هذا المنوال لقرون عدة، ولم يظهر في كتب التفسير الحكم على الأحاديث والسنن إلا في عصور متأخرة كما في كتاب التفسير العظيم لابن كثير (ت: ٧٧٤هـ)، خلافا لكتب وعلوم أخرى كعلوم الحديث التي ميز فيها بين كتب الصحيح فجمعت الصحاح، وبين كتب الأحاديث المقبولة، فجمعت لها السنن، وبين كتب الموضوعات والضعيف، وجمعت تحت هذا العنوان عدة كتب.

ومرَدُّ هذا التأخر في مجال التفسير إلى عدة أسباب، منها:

- عدم التخصص في علوم الحديث، فالمفسرون كان همهم التعامل مع الكتاب والآيات وجمع الأخبار والنقول عن الصحابة والتابعين في تفسير الآيات، فكان أن اكتفوا بذكر الأسانيد وتتابعوا على ذلك، تاركين القول في عللها وخفايا أسانيدها لأهل الاختصاص.

- إيراد الأسانيد التي تحيل إلى القارئ عملية النقد الحديثي، وهو نتيجة عن السبب الأول، فاستقر الأمر على الإحالة لأهل الحديث في المسألة.

- غلبة التفسير بالرأي على التفسير بالمأثور، مما يقلل حجم الأحاديث والمرويات الواردة في التفاسير، وبما يضعف من مركزية الحديث في التفسير، فلا يأخذ الأمر جهدا كبيرا في نخل الأحاديث والاشتغال في أسانيدها.

- ظهور التيارات التي تضعف من شأن الحديث إلى حد معين كالتيار الصوفي، الذي يُبرِز الكشف مصدرا معرفيا كافيا في تصحيح الأحاديث ولو حكم المحدثون بضعفه.[١]

٢.١. إشكال التصحيح بالإلهام والكشف والرؤيا

من النقاط المهمة في البحث والتي يشكل البحث فيها أساسا لفهم الاتجاهات التفسيرية قضيةُ التصحيح بالكشف الذي يُنسب إلى المنهج الصوفي العرفاني، حيث يشكل النقاش فيه سببا للجدل بين العلماء، إذ أن النقاش فيه قد ارتبط بالخلفية العلمية الفكرية لمن يناقشه، فالصوفية استمروا

---

[١] انظر للتوسع: محمد حسين الذهبي، *التفسير والمفسرون*، ١/١٤١.

Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 121.

على اعتماده والدفاع عليه، وغير الصوفية ردوه ولم يقبلوه. ولو درست المسألة دراسة دقيقة بالعودة إلى نصوص ابن عربي نفسه (ت: ٦٣٨هـ) –وهو من أهم من تكلم في هذه المسألة ووظفها، والمسألة لها امتدادات أطول في التاريخ فمن أوائل القائلين بذلك الحكيم الترمذي[١] (ت نحو: ٣٢٠هـ) وأبو طالب المكي (ت: ٣٨٦هـ)- في التصحيح بالكشف لَعُرِف أن لديه ضوابط دقيقة في المسألة لا يمكن التساهل فيها، أهمها أنه لا يصحح حديثا موضوعا أو لا أصل له بالكشف، بل هي مختصة بالأحاديث الضعيفة التي تقبل التقوي بالقرائن، فتأتي التجربة الروحية والكشف قرينة على صحتها، كما أنها مسألة شخصية لا يمكن تعميها على غير من تذوقها، وهي مختصة بالتصحيح لا بالتضعيف والرد بالكشف.[٢]

ويمكن اعتماد ما سبق في التقريب بين النظرين الحديثي التقليدي والصوفي الإشاري، ولكن الإشكال في شخصيات صوفية معينة، تجاوزت ما قد خطه ابن عربي نفسه، وصححت ما لا أصل له،

---

[١] تناول الحكيم الترمذي قضية التصحيح بالكشف والإلهام في سياق كلامه عن حديث: "إذا حُدِّثتم عني بحديث تعرفونه ولا تنكرونه، قلتُه أو لم أقله، فصدِّقوا به، وإني أقول ما يُعرف ولا يُنكر، وإذا حدثتم عني بحديث تنكرونه ولا تعرفونه، فكذبوا به فإني لا أقول ما ينكر ولا يُعرف"، فذكر بأن العلم إنما مصدره من الله، ثم أعطى الله من علمه للأنبياء، والأنبياء بدورهم أعطوا كلاً على قدر طاقته، لكن علماء الباطن تحملوا القدر الأكبر لما زِيد في عقولهم "فقدِروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر"، وبناء على هذا من تكلم بعد الرسول بشيء من الحق وعلى سبيل الهدى فالرسول صلى الله عليه وسلم سابق إلى ذلك القول وإن لم يكن قد تكلم بذلك اللفظ الذي أتى به من بعده، فقد أتى الرسول صلى الله عليه وسلم بأصله مجملا، فلذلك قال: فصدِّقوا به قلته أو لم أقله، أي إن لم أقله بذلك اللفظ الذي يحدَّث به عني فقد قلته، إذا جئت بالأصل والأصل مؤد عن الفرع بتعبير آخر فإن الحديث وإن لم يكن قد قاله الرسول فإنه ولكونه صادرا عن قلب منور فإنه حق وبما أنه حق فإن الرسول قد قاله. فالإلهام عنده مصدر صحيح من مصادر الحديث إن صدر عن ذوي الاختصاص. الحكيم الترمذي، *نوادر الأصول في أحاديث الرسول*، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١/٢٣٠.

بين يافوث كوكتاش في كتابه عن الحكيم الترمذي أنه يعدُّ أوَّل من نظَّر لقضية التصحيح بالكشف والإلهام، وأن هذه الفكرة تطورت مع مرور الزمن وبفضل شخصيات صوفية مهمة كأبي طالب المكي ومن بعد ذلك ابن عربي وغيره. فالحكيم الترمذي كان يشير إلى معيار نقدي مهم في قبول الحديث ورده وهو كون الناظر في الحديث ذا قلب منور مطهر من الشهوات. فهم بالنور الذي قذف في قلوبهم يقبلون ويردون. انظر:

Köktaş, yavuz, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis: Hâkim et-Tirmizî Örneği*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, (2010), P. 63.

[٢] انظر: محمد أنس سرميني، "قبولُ الحديث وردِّه عند ابن عربي، التصحيح بالكشف ومنزلته من نظرية الإسناد"، *كتاب ابن عربي وتحري الإنسانية الدائم عن الحقيقة*، تحرير فكرت قارامان، (ملاطية: دار جامعة إينونو للنشر، ٢٠١٨م)، ٣٢٥-٣٥٧.

وأدخلت في مدوناتهم أحاديث موضوعة ملفقة بدعوى الكشف، وهذا لا يقبل بحال، لا من جهة الإسناد ولا من جهة الكشف كما بينا في شروط ابن عربي. كذا فإنه قد تطور الأمر لدى بعضهم إلى تجويز الوضع على النبي من جهة أن سأله فقال بل هو صحيح، أو تبرير الأمر بأنه تشجيع على الخير، ومن باب الكذب له لا عليه، وهذا ما سنعرض له في هذه الدراسة أثناء مناقشة الاتجاه الصوفي في مدارس التفسير العثمانية ومقارباتها للسنة.

٢. المبحث الأول: السياق الفكري العام في الدولة العثمانية وتأثيره في الدراسات التفسيرية

إن التفاسير العثمانية محكومة بالسياق الفكري العام الذي ساد في تلك الفترة، ولفهم المدرسة العثمانية في التفسير علينا أن ندرك السياق الفكري العام، فالفكر العثماني في تلك الفترة كان امتدادا لفترة السلاجقة، والذي كان متأثرا بمؤثرات عدة يمكن إجمالها في الفكر الصوفي والفقه الحنفي والاتجاه العقلي في الكلام المتمثل في المذهب الماتريدي.[١]

١- الفكر الصوفي العرفاني الذي ابتدأ من ابن عربي قد انتقل إلى الجغرافية التركية عبر صدر الدين القونوي (ت: ٦٧٣هـ)، ولا ننسى أيضا تأثير فكر جلال الدين الرومي (ت: ٦٧٢هـ) الذي ما يزال مؤثرا حتى يومنا هذا، ومن آثار انتشار التصوف أن كانت دروس الوعظ والإرشاد منتشرة كثيرا في المساجد وتلقى اهتماما واسعا من الدولة. من ناحية أخرى وفر انتشار التصوف والفكر الصوفي دراسةَ المسائل الإسلامية دراسة ظاهرية باطنية [٢]، بتعبير آخر فإن مناقشة المسائل كان يتم من وجهات مختلفة، حيث كانت دروس التفسير خاضعة لاتجاه عرفاني يحاول تأويل الآيات وفق نظرة باطنية، وفي هذا الصدد يتم معالجة الأحاديث والتحقق من صحتها أيضا وفق نظرة قد لا تتفق مع منهج أهل الحديث وقواعدهم.

٢- الفقه الحنفي: شكل المذهب الحنفي أساسا للقانون في لدولة العثمانية، ومثَّل هذا المذهبُ المذهبَ العام للدولة، وكان القضاة وشيوخ الإسلام من الفقهاء الحنفية، ومن هنا يمكن إدراك الأهمية الكبرى لهذا لمذهب في تلك الحقبة الزمنية.

---

[1] Ali Bakkal, "Osmanlı Döneminde İlmi Tefsir Geleneğinin Oluşmasının Sebepleri Üzerine ", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 135.

[2] Bakkal, "Osmanlı Döneminde İlmi Tefsir ", 137; Mustafa, Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları* I (2011), 114.

٣- المذهب الماتريدي المدرسة السنية الثانية مع المدرسة الأشعرية، وربما يصح القول بأن المذهب الماتريدي هو الاتجاه العقلاني السُّني في مقابل الاتجاه الأثري المتمثل في الأشعرية الأولى. وتشكل هذه العناصر الثلاثة الإطار الفكري العام للفكر الديني العثماني الذي ما زال مستمرا حتى الآن.

أولت الدولة العثمانية التدريس الديني اهتماما بالغا، فأنشأت لذلك المدارس الدينية، ويمكن وصف المدارس بأنها مراكز تخصصية يتلقى الطالب فيها التعليم العالي الديني، وكان الطالب يخضع لنظام تعليمي مبرمج ومتدرج، يعتمد في مراحله الأولى العلومَ الأساسية وعلوم الآلة وفي مقدمتها العربية. ومن ثم يتدرج الطالب في دراساته. يضاف إلى ذلك أن الدولة اهتمت بالوعظ والإرشاد الديني ووظفت مدرسين وواعظين لهذا الأمر حيث كانوا يعظون الناس في المساجد الكبرى.[١]

في هذه السياقات الفكرية ظهرت التفاسير العثمانية وهي كانت في غالبيتها انعكاسا لهذه المؤثرات، فالفكر الصوفي الذي انعكس على التفسير في شكل التفسير الإشاري كان من أهم المؤثرات حيث كان غالبية العلماء الذين كتبوا أثارا في التفسير من مشايخ الطرق الصوفية أو من المنتسبين إليها[٢]، يضاف إلى ذلك أن بعض التفاسير التي كتبت كانت نتيجة الدروس الوعظية التي ألقيت على العامة في الدروس الدينية المقامة في المساجد. من طرف آخر فإن تأثير هذا الجو العام الديني والسياقات الفكرية العامة أثر حتى على المراجع والمصادر للتفاسير في تلك الفترة، حيث أشار بعض الباحثين إلى أن تفسير الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) والبيضاوي (ت: ٦٩٢هـ) والرازي (ت: ٦٠٦هـ) كانت من أهم المصادر للتفاسير في تلك الحقبة الزمنية،[٣] ومرد ذلك برأينا يفهم في ضوء السياقات التي أشرنا إليها سابقا، فتفسير الزمخشري فهو يمتاز بنقاشاته العقلانية في المسائل الكلامية إضافة إلى تميزه في مجال اللغة والبلاغة، أما البيضاوي فالكتاب اعتمد على الزمخشري وحذف منه الآراء الاعتزالية وحاول أن يعيد تأويل الآيات لتتوافق مع مذهب أهل السنة، إضافة إلى تمييزه اللغوي كما هو الحال عند الزمخشري. أما الرازي فهو تفسير ينحو منحى كلاميا لنصرة آراء أهل السنة.[٤] وكان من نتيجة

---

(1) Ziya Özdemir, *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensaaer Neşriyat, (2007), 82.

(2) Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 100.

(3) Özdemir, *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, 90-92.

(4) Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 22.

ذلك أن صارت هذه التفاسير كتبا دراسية مقررة تُدرس في المدارس الاختصاصية، وقد كتب عليهما كثير من الحواشي والشروح،[١] وأصبحت هي المركز الأساسي لكثير من التفاسير العثمانية.

ثمة ملاحظة يدركها الناظر المدقق هنا وهي غياب لمؤثر التفسير بالأثر، حيث أن الاعتماد على تفاسير معينة منهجيا جعل من التفاسير العثمانية متأثرة بها في ناحية التعامل مع الرواية والتفسير بالمأثور، فالتفاسير العثمانية هي بمثابة الحواشي على هذه التفاسير.

بناء على المؤثرات الفكرية التي سقناها يمكن القول بأن هناك ثمة اتجاهين أساسيين في التفسير كما ذكر أوزتوك، الاتجاه الأول: الاتجاه القائم على اللغة والبيان الأصولي، والتفاسير في هذا الاتجاه قد اعتمدت في غالبها على تفاسير الزمخشري والبيضاوي والرازي.

والاتجاه الثاني القائم على الفكر الصوفي الإشاري.[٢]وهنا يبرز تساؤل البحث الأساسي عن دور الرواية في هذين الاتجاهين، وما أثر الأحاديث في تأويل الآيات وقبل هذا السؤال يأتي سؤال منهجية الإثبات وخاصة عند الاتجاه الثاني. وتظهر مشروعية سؤال بحثنا عندما نتذكر أن عدد من العلماء حذروا من الأحاديث الضعيفة الموجودة في تفسير الزمخشري الذي هو من أهم مصادر التفسير في المدرسة العثمانية.[٣]

من ناحية أخرى يجب ألا ننسى تأثير السياق العام للتفسير في منهجيته، حيث أن بعض التفاسير التي كتبت في تلك الفترة كانت نتاج الدروس التي كانت تقام في المساجد أي هي في سياق الوعظ - كما هو حال البورصوي - وهذا يؤدي للقول بأن المفسر قد يتساهل في رواية الحديث بحجة ترقيق قلوب العامة.

باختصار إن سياق التفاسير العثمانية كان متأثرا منهجيا بالفكر السائد ذلك الوقت، وفي نفس الوقت يجب أن نلمح السياق الذاتي للمفسر، فالنشأة العلمية والمشرب الفكري والروحي له عوامل يجب ألا تهمل أثناء تحليل اتجاهات الرواية في التفاسير العثمانية. حيث تشكل كل هذه العوامل مع بعضها إطارا متماسكا ومُوَجِهاً للمفسر. وهنا يمكن القول بشكل مبدئي بأن الكوراني صاحب النشأة العلمية المتخصصة وصاحب أول شرح على صحيح البخاري في الأناضول كان له نسق معين في التعامل مع الرواية بخلاف البورصوي الواعظ وصاحب النشأة الصوفية، وهذا ما سنراه إن شاء الله

---

[1] Özdemir, *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, 93.

[2] Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 109

[3] Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 111.

تعالى أثناء تحليل مقاربتهما، حيث يرى الباحثان بأن كلا من التفسيرين يمثلان الاتجاهين الأساسيين، وسنحاول أن نتلمس ملامح مقاربة هذين الاتجاهيين للتفسير بالمأثور من ناحية ومن ناحية أخرى منهج الإثبات المتبع.

ولو أردنا الكلام في خصوصية التأليف في التفسير في المدرسة العثمانية فيمكن القول: إن اعتماد التفاسير العثمانية على التفاسير التي كتبت في العهود السابقة جعل منها امتدادا لها حيث كان التفاسير العثمانية متأثرة بها،[١] ويدل على ذلك أن غالبية الجهد العثماني في التفسير كان منصبا على كتابة الحواشي والشروح على تفسيرين وهما تفسير الزمخشري وتفسير البيضاوي، وقد فاق عدد الشروح والحواشي عدد التفاسير التامة.[٢] وقد لمح بعض الباحثين إلى أن اعتماد التفاسير على التفاسير السابقة أثر سلبيا على مجمل التصنيف في تلك الفترة، لأن التفاسير لم تستطع الخروج عن الخط العام الفكري لهذه التفاسير بل حاولت الحفاظ عليه وترسيخه. وعلى هذا يمكن القول بأن التفاسير العثمانية لم تأت بجديد من ناحية المنهج كما ذكر الباحث ضياء دمير.[٣]

٣. المبحث الثاني: الاتجاه الإشاري في التفسير، ومقاربته لعلوم الرواية، البورصوي أنموذجا

٣. ١. الشيخ إسماعيل حقي البورصوي، وتفسيره

من العلماء البارزين في الدولة العثمانية، ولد في سنة ١٠٦٣هـ. بدأ طلب العلم وتلقى الدروس العلمية في المدارس التخصصية وكان تعليمه انعكاسا للجو العلمي السائد في البلاد العثمانية فعلوم العربية والمنطق والفقه الحنفي والكلام أساس لا بد منه إلى جانب ذلك نشأ البورصوي نشأة صوفية في كنف الطريقة الجلوتية، وبعد ذلك تربى الشيخ في رعاية شيخه عثمان أفندي وتلقى عنه علوم

---

(1) Özdemir*, XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* 504.

(2) Özdemir, *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* 94; Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 127.

(3) Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", 127; Özdemir, *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, 504.

التصوف، عُيِّن واعظا في عدة مراكز ومنها واعظ للجيوش التي كانت تذهب للفتح، توفي سنة ١١٢٧هـ.[١]

الكتاب في أصله دروس وعظية ألقاها البورصوي في مسجد أُلوجامي، في مدينة بورصة، وقد استمر في هذا العمل حوالي ٢٣ سنة أي مثل فترة الوحي كما أشار هو إلى ذلك، وقد أشار عدة باحثين إلى أن البورصوي قد استفاد من التفاسير المشهورة كمراجع له، حيث كان تفسير الزمخشري والبيضاوي وأبو السعود (ت: ٩٤٥ه) من المصادر التفسيرية الأساسية في كتابه، يضاف إلى ذلك أن تكوين البورصوي الصوفي وكون الكتاب من أجل الوعظ اقتضى منه الاستعانة بمصادر التصوف وبمصادر التفسير الإشاري ككتب ابن عربي ومثنوي مولانا جلال الدين الرومي، وغير ذلك من المصادر الصوفية.[٢] أما المراجع الحديثية فقد كان فيها قلة. ومن ناحية أخرى كان البورصوي عندما يشير إلى مصدر الحديث كان يشير إلى كتب متأخرة، وهذا له دلالاته بتصورنا، وهي ستلقي الضوء على مقاربته لموضوع التفسير بالمأثور.

الحديث عن منهجيته ومقاربته في موضوع الآثار يدفعنا أن نتذكر خاصية تفسيره الوعظية، إضافة إلى كونه شيخا من مشايخ الطرق الصوفية وهذا بدور قد ترك أثرا على منهجيته في التفسير، فالوعظ يقتضي أن يستخدم لغة بسيطة ومؤثرة، وفي نفس الوقت أن يكثر من الأحاديث التي ترقق وبعض الأخبار الإسرائيلية من أجل استخدامها للوعظ.

من ناحية أخرى نرى في تفسير البورصوي انعكاسا لمزايا المدرسة العثمانية التفسيرية ويظهر هذا في النقاط التالية:

١.الاعتناء بلغة القرآن فقد كان يشير إلى البلاغة والنحو واللغات، وهذا من طابع المدرسة العثمانية.

٢. الاعتناء بالمسائل الفقهية وإبراز المذهب الحنفي، حيث كان يناقش كثيرا من المسائل الفقهية ويبرز أدلة الحنفية فيها.

٣. الإشارة إلى بعض مسائل علم الكلام باختصار.

---

[1] Ali Namlı, "İsmail Hakkı Bursevi'nin Ruhu'l-Beyan Fi Tefsiri'l-Kuran Adlı Tefsiri", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi,* 9: 18, (2011), 366.

[2] Namlı, "İsmail Hakkı *Rûḥu'l-beyân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân* Adlı Tefsiri", 372.

٤.الاعتناء بالتفسير الصوفي الإشاري، حيث كان البورصوي يتناول بعض الآيات مبرزا فيها الجانب الإشاري العرفاني، ويستشهد لها كما سيأتي بكم من الأحاديث.

وحسب ما أفاده البورصوي فإنه يميل إلى الاختصار في إيراد الآراء والأقوال – وهذا من مقتضيات كونه موجها للوعظ – إضافة إلى أنه بين أنه سيزيد على ما قالته التفاسير الأخرى وهذه الإضافات حسب ما رأينا تعكس وجهته الصوفية/الوعظية فقد كان يطيل حتى أنه أحيانا يخرج عن الموضوع ويطيل كثيرا ويورد في هذه المواضع الكثير من الأحاديث، كما يظهر في هذه المواضع شخصيته الصوفية، ويحاول ربط الآية بهذه الموضوع الوعظي عبر التفسير الإشاري وقد أكد البورصوي على مركزية الكشف والإلهام في منهجيته التفسيرية واعتماده عليه.[١]

٢.٣. المقاربة الحديثية في تفسير البورصوي

لا بد من الإشارة أولا إلى أن البورصوي كمشتغل في الحديث له كتاب شرح نخبة ابن حجر،[٢] وهذا يشير إلى أن البورصوي كان مطلعا على أصول الحديث وقواعده وهذا يدل على أن مقاربته الحديثية لا بد أن تكون مطابقة لقواعد أهل الحديث، لكن من ناحية أخرى لا يمكن فهم البورصوي ومقاربته الحديثية إلا بعد فهم نظريته المعرفية ومكانة الكشف فيها، حيث يشكل هذا المفهوم أساسا في الانطلاق لفهم المقاربة الحديثية في تفسيره. حيث يشكل الكشف -كأداة معرفية- مرتكزا مهما في المنهج الصوفي.[٣] لأجل فهم الكشف القائم على المعرفة الباطنية عند البورصوي، يجدر بنا العودة إلى كلامه حول نظريته المعرفية ومكانة الكشف فيها حيث يفصل البورصوي فيقول:

"فإن كان التوصل الى استعلام المجهولات بتركيب العلوم البديهية فهو طريق النظر، وإن كان بتهيئة المحل وتصفيته عن الميل الى ما سوى الله تعالى فهو طريق الكشف، والكشف أنواع أعلاها أسرار ذاته تعالى وأنوار صفاته وآثار أفعاله وهو العلم الإلهي الشرعي المسمى في

---

[1] Namlı, "İsmail Hakkı Bursevi'nin Ruhu'l-Beyan Fi Tefsiri'l-Kuran Adlı Tefsiri" 377.

[2] Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî", *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 26/106.

[3] Seyit Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi ", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 163.

مشرب أهل الله علم الحقائق أي العلم بالحق سبحانه وتعالى... فعلوم أهل الله مبنية على الكشف والعيان، وعلوم غيرهم من الخواطر الفكرية والأذهان".[١]

فالعلوم الكسبية عند البورصوي لها طريقان أعلاهما الكشف، وشرف هذا الطريق أيضا قائم على شرف المقصد وشرف الوسيلة. من طرف آخر فإن العلم الحاصل عن الكشف هو بمثابة العلم الضروري، فيقول: "والعلم الضروري أعلى من النظري إذ لا يزول بحال وهو مقدمة الكشف والعيان وعند الوصول إلى الشهود لا يبقى الاحتياج إلى الواسطة"،[٢] وهذا عائد إلى كون الكشف لا يعتمد الواسطة بل هو تلق عن الله تعالى، أي نوع من أنواع الإخبار بالغيب أو بتعبير آخر هو نوع من أنواع الوحي[٣]، وبالتالي فإن إمكانية الخطأ أو احتمال الوهم غير وارد يقول البورصوي: "الملكوت لا ينكشف لأرباب العقول بل لأصحاب القلوب فإن العقل لا يعطى إلا الإدراك الناقص بخلاف الكشف"،[٤] وعلى هذا فعلم أهل الكشف واسع غير محدود فهم: "يستطيعون الخوض في أي علم، إن أصحاب الحقيقة يتكلمون في كل مرتبة شريعة كانت أو طريقة أو معرفة أو حقيقة وأما أرباب الظاهر فلا قدرة لهم على التكلم إلا في مرتبة الشريعة وعلمان خير من علم واحد".[٥]

٣.٣. أثر الكشف في مقاربته الحديثية

بما أن الكشف عند البورصوي هو كوسيلة للمعرفة أعلى مكانة من الاستدلال العقلي، فإن لتصحيح الحديث بناء على الكشف مكانة أعلى عنده. يقول البورصوي في هذه الصدد: "وربما يتفق المحدثون على صحة بعض الأحاديث ولا صحة له في نفس الأمر فإن الإنسان مركب من السهو والنسيان وحقيقة العلم عند الله الملك المنان" ويبرر ذلك بأن السند وإن كان منقولا "عن العدل فالعدل ليس بمعصوم من الوهم الذي هو مبدأ السهو والنسيان"،[٦] فكلامه صريح في كون التصحيح بالكشف أعلى مقاما من التصحيح بناء على القواعد الحديثية ذلك أن التصحيح بالكشف يحتمل الوهم بخلاف الآخر. وكل هذا راجع إلى كون الكشف لا يعتمد الواسطة بل هناك تلق مباشر من الله

---

[١] إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي البورصوي، *روح البيان*، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ٢٧١/٥.

[٢] البورصوي، *روح البيان*، ٣٦١/٨.

[٣] البورصوي، *روح البيان*، ٢٠١/١٠.

[٤] البورصوي، *روح البيان*، ٥٦/٣.

[٥] البورصوي، *روح البيان*، ٢٧٧/٤.

[٦] البورصوي، *روح البيان*، ٥٤٨/٣.

تعالى ويدل على ذلك قوله: وحقيقة العلم عند الله، فبما أن الولي المكَاشف يتلقى عن الله فعلمه معصوم.

إن منهج البورصوي يجعل من الكشف حاكما على القواعد الحديثية أو لنقل على الأحكام المبنية على هذه القواعد بدعوى أن الحديث صح كشفا، بتعبير آخر فإن البورصوي يرجح ما يقوله الكشف على القواعد الحديثية عند التعارض، وهذا ما سنراه في القسم التطبيقي. نظرية الكشف عند البورصوي تمتد بجذورها إلى ابن عربي كما بينا لكن البورصوي كمتصوف نقلها إلى مجالها التطبيقي في علم التفسير، حيث صحح كثيرا من الأحاديث بناء على الكشف، وهو بذلك يسير على منهج ابن عربي في المسألة، إلا أنه يغلو فيدافع عن بعض الأحاديث التي حكمت عليها القواعد الحديثية بالوضع، ويصححها بناء على الكشف.

وهذا يعني بأن التعارض إن وقع التعارض بين القواعد الحديثية وبين الكشف، فإن الحكم عنده للكشف، خلافا لابن عربي الذي تدل تصريحاته وتطبيقاته في المسألة على حصرها في نطاق ضيق من نظرية الإسناد لا على أنها نظرية موازية مساوية له، بأن حصرها في تصحيح ما يقبل التقوي من الضعيف.

٣. ٤. الدراسة المسحية لِعَيّنة من أحاديث البورصوي

وبعد مسح عدة سور في تفسير البورصوي أهمها سورة التوبة والبقرة، اخترنا من تفسيره الأحاديثَ التي حكم عليها بالصحة كعينة، وقد بلغت هذه الأحاديث في تفسيره حسب عدنا ثلاثين حديثا، وهي بتصورنا كافية لإلقاء الضوء على مدى حدود نظرية الكشف في تصحيح الأحاديث التي اشتهر بها الصوفية وخاصة البورصوي، وهي من ناحية أخرى ستلقي الضوء أيضا على مدى توظيف الأحاديث في عملية التفسير والتأويل، هذه هي الأحاديث التي حكم عليها البورصوي بالصحة في تفسيره، وقد أفردنا لها جدولا يوضح مقاصد الكلام منها، ويمكن التقديم للجدول بذكر هذه الأرقام العامة أولا:

ورد في العينة عدد من أحاديث موضوعة أو ليس لها وجود في المدونة الحديثية وبلغ عددها ١٠، أي ما نسبته حوالي ٣٣،٣٪.

وأحاديث مقبولة وبلغ عددها ١٨ أي ما نسبته ٦٠٪.

وأحاديث ضعيفة وبلغ عددها ٢ أي ما نسبته ٦,٦٪.

بالرغم من أن نسبة الأحاديث المقبولة أكثر إلا نسبة الموضوع أو ما ليس له وجود في كتب الحديث لا يستهان به أبدا، حيث شكلت لوحدها نسبة الثلث تقريبا، وإذا ما ضممنا إليها نسبة الضعيف تكاد تعادل نسبة الحديث الصحيح تقريبا، وهنا يأتي السؤال عن منهجية البورصوي في التصحيح، وعن الضوابط التي يجب أن يحملها الحديث حتى يكتسب صفة الصحة عنده، ولعل تعليق البورصوي على أحد الأحاديث المذكورة تشير بوضوح إلى منهجه:

ففي حديث معاذ رضى الله عنه انه سأل عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام "يا معاذ سألت عن أمر عظيم من الأمور"، ثم أرسل عينيه وقال: تحشر عشرة أصناف من أمتي... قال البورصوي: "ثم الحديث ذكره الثعلبي ونحوه في التفاسير وقبله أهل الطرفين، ولا عبرة بما ذهب إليه ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) من أنه ظاهر الوضع، فإنه من الجهل بحقيقة الأمر، إذ يوم القيامة يوم ظهور الصفات كما دل عليه قوله تعالى "يوم تبلى السرائر" ولا شك أن لكل صفة صورة مناسبة لها حسنة أو قبيحة. على أنّا وإن سلمنا أن لفظ الحديث موضوع فمعناه صحيح مؤيد بالأخبار الصحيحة، فيا أيها المؤمن لا تكن قاسي القلب كالحجر وكن ممن يتفجر من قلبه أنهار الفيوض وينابيع الحكم، واجتهد ألا تكون ممن قيل فيه حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء، فمن عباد الله المخلصين من يأخذ من الله بلا واسطة الكتاب وإسناد".[١]

٣. ٥. مستندات البورصوي في التصحيح

إن التعليق السابق يصور لنا مقاربة البورصوي لتصحيح الأحاديث فهو يستند في تصحيح الأحاديث إلى عدة أمور، هي:

الأول: أن يذكره أحد من الصوفية في تفاسيرهم، وقد أشار الباحث سيد أفجي أن من معايير قبول الحديث عند البورصوي أن يكون الحديث مذكورا في الكتب السابقة، وخصوصا في كتب أهل التصوف وهذا عائد إلى ترجيحه طريقة التصحيح بالكشف.[٢]

الثاني: الأخذ عن الله مباشرة عن طريقة الكشف والإلهام وهي مرتبة أعلى من بقية المراتب، فالأخذ عن الله تعالى يعود سابقا لما شرحناه من ثنائية الظاهر والباطن عنده، فالأخذ عن الله هو أعلى

---

[١] البورصوي، *روح البيان*، ١٠/٣٠٠.

[2] Seyit Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, (İstanbul, Ensar Yayınları: 2004), 143-191.

من الأخذ عن طريق السند، فالأخذ عن الله لا يحتمل الخطأ بخلاف الأخذ عن طريق السند. وفي هذا النقل ترسيخ لفكرة أفضلية الأخذ الباطني على الأخذ الظاهري.

الثالث: أن يصحح الحديث بموافقته لمعنى آية أو معنى حديث، وهذا الأمر قد يدخل فيه المنهج الإشاري في التأويل فالآية التي أشار إليها البورصوي لتصحيح الحديث هي قول الله تعالى: {يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ} [الطارق: ٩] وقد فسرها البورصوي على هذا الشكل: "لأن الوجوه تحشر بلون القلوب كقوله تعالى يَوْمَ تُبْلَى السَّرائِرُ أي يجعل ما في الضمائر على الظواهر".

موقفه من الوضع، من ناحية أخرى فإن عدد الأحاديث الموضوعة لها صلة وثيقة بموقفه من قضية الوضع، فهو على الرغم من تحذيره من الوضع نظريا في شرحه على نحبة فقد تبنى موقفا لينا في هذه القضية في الساحة التطبيقية،[1] وموقفه في هذه المسألة شديد الصلة بشخصيته الوعظية من طرف، حيث أن هذه الأحاديث ما دامت تحقق هدف الوعظ -وهو ترقيق قلوب العامة– فلا حرج في هذه القضية، من طرف آخر فإن موقفه يقرأ من خلال شخصيته الصوفية. له وقد أشار البورصوي إلى هذه المسألة في قضية الأحاديث الواردة في فضائل السور فقال مبينا رأيه: "واللائح لهذا العبد الفقير سامحه الله القدير أن تلك الأحاديث لا تخلوا إما أن تكون صحيحة قوية أو سقيمة ضعيفة أو مكذوبة موضوع... وإن كانت موضوعة فقد ذكر الحاكم وغيره أن رجلا من الزهاد انتدب في وضع الأحاديث في فضل القرآن وسوره، فقيل له: "لم فعلت هذا؟ "فقال: "رأيت الناس زهدوا في القرآن فأحببت أن أرغبهم فيه، فقيل له أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)، فقال: أنا ما كذبت عليه، إنما كذبت له. أراد أن الكذب عليه يؤدى الى هدم قواعد الإسلام وإفساد الشريعة والأحكام وليس كذلك الكذب له فإنه للحث على اتباع شريعته واقتفاء أثره في طريقته".[2]

إن كلام البورصوي صريح في أن حكم الوضع وجوازه مرتبط بغايته فإن كانت الغاية من ذلك هو تحفيز الناس للطاعات وليس فيه شيء محظور فهو مباح وحاول البورصوي الاستدلال بكلام العز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ) في موضوع أصولي في محاولة لإظهار جواز الوضع له لا عليه. وهذه مزلق يفتح الباب أمام كثير من المخاطر كما يُلحظ، لأن الموضوع في نسبة خبر إلى النبي عليه الصلاة والسلام وليس في أحاديث غيره.

---

[1] Muhittin Uysal, *Bursavi'nin Hadisçiliği Ferahu'r-Ruh Örneği*, (Konya: Adal Ofset, 2007), 65.

[2] البورصوي، روح *البيان*، ٥٤٨/٣.

٣. ٦. منهجه في رواية الأحاديث، ومصادره فيها

ما نلاحظه أولا في هذا الموضوع عدم اهتمام البورصوي بتخريج الحديث أو الإشارة إلى مصدره، فلم نجد أي إشارة في أحاديث العينة إلى مصدر حديثي، غاية ما كان يفعله أن يشير إلى بعض المصادر التي لا تعد أصيلة في بابها ككتب السيوطي أو بعض كتب المتصوفة، وهذا له دلالة مهمة بتصورنا تعكس تصوره ومقاربته الحديثية، فبتصورنا فإن عدم الاهتمام بالإشارة إلى المصادر الحديثية من عالم له شرح نخبة ابن حجر يأتي في سياق الاهتمام بمحتوى الحديث أي معناه وصلاحيته للاستخدام في أهداف المؤلف – التي هي هنا الوعظ -.من ناحية أخرى نرى عدم الاهتمام بذكر الصحابي راوي الحديث وهذا يقرأ أيضا في ظل مقاربته الحديثية.

الملاحظة المهمة أيضا والتي تعكس مقاربته بالتفسير بالمأثور في تفسيره هو أن غالبية الأحاديث التي حللناها لم تكن مذكورة في الزمخشري والبيضاوي، حيث أن ثمة فقط حديثان لهما ذكر في الزمخشري وهذا راجع إلى كون الأحاديث التي حللناها لم تكن ذات علاقة مباشرة بقضية شرح الآية أو تفسيرها علاقة مباشرة، بل كان غالبتها في سياق وعظي، وهذا يعكس ماهية تفسيره والسياق الذي خرج فيه. وعلى ذلك لا يمكن الحديث عن اتجاه واضح بالتفسير بالمأثور في تفسير البورصوي رغم العدد الهائل للأحاديث المذكورة في تفسيره مقارنة بتفسير الكوراني فمن خلال مسح عدة سور لاحظنا أن الأحاديث كانت ترد في سياقات عدة على الشكل الآتي:

١. دعم مشربه الصوفي، والاستدلال له، ومن ذلك استدلال بحديث.[١]

٢. توظيف آية أو جزء منها للوعظ أو توجيه نصائح فيورد أحاديث متعلقة بها ويكثر من ذلك.[٢]

٣. ترجيح قول من الأقوال فيما يتعلق بتفسير آية من الآيات وروى- أن النبي صلى الله عليه وسلم وقف يوم النحر عند الجمرات في حجة الوداع فقال هذا يوم الحج الأكبر.[٣]

---

[١] البورصوي، روح *البيان*، :٣/٣٨٦،٣٨٤.

[٢] البورصوي، روح *البيان*: ٣/٣٩١ – ٣/٣٩٦.

[٣] البورصوي، روح *البيان*، ٣/٣٨٥.

٤. للإسهام في تفسير الآية، وبيان معانيها كلها،[١] أو جملة منها،[٢] وبيان سبب نزول الآية.[٣]

٥. لمناقشة مسألة فقهية،[٤] ويورد هنا عدة أحاديث قد يتعرض لمناقشتها فقهيا، ونلاحظ أن في هذا القسم تكون الأحاديث أكثر صحة أو غير موضوعة.

٣.٧. جدول أحاديث العينة المنتقاة من تفسير البورصوي[٥]

[١] البورصوي، روح *البيان*، ٣/٣٩٠.

[٢] البورصوي، روح *البيان*، ٣/٣٩٥.

[٣] البورصوي، روح *البيان*، ٣/٤٠١.

[٤] البورصوي، روح *البيان*، ٣/٣٩٣.

[٥] مفتاح ألوان الجدول: جعلنا الأبيض للأحاديث المقبولة – صحيح/حسن/حسن لغيره –. وجعلنا اللون الفضي الفاتح للأحاديث الضعيفة. وجعلنا اللون الفضي الغامق للأحاديث الموضوعة أو التي لم نجد لها أصلا بلون أغمق.

رقم	جزء	نص الحديث	سياقه	تخريجه	ملاحظات	الحكم على الحديث	ورود الحديث في كتب التفسير
١	٣/٣٩	(ما من عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقول فيصلى ركعتين ثم يستغفر الله إلا غفر له)	في سياق وعظي عن فضائل التوبة والاستغفار	رواه في سنن أبي داود وفي صحيح ابن حبان وابن خزيمة		إسناده صحيح	شائع في كتب التفسير
٢		(من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه	في سياق شرح أن كلمة قام يقصد بها الصلاة وذلك في سياق تفسير قول الله تعالى:" ولا تقم فيه أبدا"	مروي في الصحيحين وموطأ مالك ومسند أحمد		صحيح	رواه الشوكاني في فتح القدير وذكره أيضا في حاشية الشهاب على البيضاوي
٣		(إن الهم بالحسنة يكتب حسنة والهم بالسيئة لا يكتب عليه سيئة	في سياق الفرق بين الخاطر والهم بهدف التعريف بما يحاسب عليه الإنسان	رواه البخاري ومسلم في الصحيحين		صحيح	رواه ابن كثير في تفسيره والماتريدي في تأويلات أهل السنة والسيوطي في الدر المأثور

٤	١٠/ ٣٥ ٨	ان الله يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه وستره فيقول أتعرف ذنب كذا فيقول نعم	في سياق شرح رحمة الله تعليقا على سبب ورود اسم الله " الكريم" في قوله: " يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم	رواه البخاري في صحيحه		صحيح	رواه ابن كثير والبغوي
٥	٣/٢ ٨٧	(من عادى لي وليا فقد بارزني بالحرب واني لأغضب لأوليائي كما يغضب الليث لجروه)	في سياق الإعلام بأن محاربة الله ورسوله يتمثل في معاداة أوليائه يعني المسلمين وذلك في سياق قول الله: " إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله	رواه في شرح السنة عن أنس	الحديث في أصله مروي في البخاري غير أن هذه الزيادة " يغضب الليث لجروه" رواها في شرح السنة وأشار إلى أن هذه الزيادة لم تذكر في بقية الروايات وكأنه يعللها	صحيح من دون الزيادة	مذكور في بعض التفاسير كتفسير ابن كثير والبغوي
٦	٥/ ٤٨ ٥ ٥/٨ ١٢	لو أن السماوات السبع وعامرهن غيرى والأرضين السبع وعامرهن غيرى في كفة ولا إله إلا الله	في سياق وعظي الحديث عن الميزان وكيفية الوزن وما يتعلق به وذلك متعلقا بقول الله تعالى:" ونضع الموازين.."	رواه النسائي في سننه الكبرى		أشار ابن حجر إلى صحته	مذكور في تفسير القرطبي وتفسير السيوطي

			وأورده مرة أخرى في سورة محمد في تفسير قوله تعالى: " فاعلم أنه لا إله إلا الله" وذلك لإبراز عدم مماثلة أي شيء لكلمة التوحيد				
٧	/١٠ ٢٦ ٧	قال رجل لم يعمل حسنة قط لأهله إذا مات فحرقوه	في سياق شرح الخشية من الله	رواه في موطأ مالك وصحيح البخاري ومسلم		صحيح	رواه في تفسير الخازن
٨		سأل رجل من جهينة أو مزينة رسول الله عليه السلام ما يعمل الناس ويكدحون فيه أشيء قضى عليهم أم شيء يستقبلونه فقال عليه السلام بل قضى عليهم قال ففيم العمل إذا يا رسول الله	في سياق الحديث عن أحوال النفس في ضوء قول الله تعالى: " فألهمها فجورها وتقواها"	رواه مسلم		صحيح	ابن كثير والبغوي والخازن
٩	١/٩ ٥٥	ينزل الله السماء الدنيا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل	في سياق الحديث عن صلاة التهجد	رواه البخاري في صحيحه		صحيح	ابن كثير والبحر المحيط والبغوي

١٠	١٠/٤٧٠	أول ما نزل سورة العلق	في سياق فضائل سورة العلق	رواه البخاري ومسلم		صحيح	
١١	٤/٢٦	أن هرقل سأل عن حال النبي عليه السلام وعرفها ممن جاء بكتابه فقال لو كنت عنده لقبلت قدميه	في سياق الحديث عن قول الله تعالى: " كلمة سواء" في قوله: قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء.."	رواه ابن أبي شيبة في مصنفه وسعيد بن منصور ف سننه	الحديث مروي في كلا الكتابين بسند مرسل	حسن لغيره له شاهد في صحيح البخاري	غير مذكور
١٢	٤/٨٩	يدخل أهل الجنةِ الجنةَ جردا مردا مكحلين أبناء ثلاث وثلاثين سنة لكل رجل منهم زوجتان على كل زوجة سبعون حلة يرى مخ ساقها من ورائها	في سياق الحديث عن الحور العين في ضوء قوله تعالى: " وعندهن قاصرات الطرف أتراب	روى جزء منه البخاري	في هذا الحديث أدرج البورصوي حديثين ورواهما على أنهما حديث واحد. الحديث الأول: يدخل أهل الجنةِ الجنةَ جردا مردا مكحلين أبناء ثلاثين أو ثلاث وثلاثين سنة. رواه الترمذي في سننه وقال: حديث حسن غريب وبعض أصحاب قتادة رووا هذا عن قتادة، مرسلا ولم يسندوه الحديث الثاني: أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر، والذين على إثرهم كأشد كوكب إضاءة، قلوبهم على قلب رجل واحد، لا	الجزء الذي رواه البخاري صحيح والجزء الثاني حسن	حاشية الطيبي على الكشاف وتفسير ابن كثير

					اختلاف بينهم ولا تباغض، لكل امرئ منهم زوجتان، كل واحدة منهما يرى مخ ساقها من وراء لحمها من الحسن. رواه البخاري في صحيحه		
١٣	٤/٩٨١	إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن	في سياق الحديث عن فضيلة العدل	رواه مسلم		صحيح	الخازن
١٤	٣/٨١٧	إذا دخل اهل الجنةِ الجنةَ نودوا يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه فيكشف الحجاب فينظرون اليه	في سياق تفسير الزيادة في قوله تعالى: " ويزيدهم من فضله	رواه الترمذي وابن حبان في صحيحه		صحيح	الزمخشري وحاشية الطيبي الطبري وابن كثير والسيوطي والزمخشري
١٥		أن من دعا لأخيه بظهر الغيب قال له الملك ولك بمثله	في سياق بيان أن الصلاة على النبي دعاء بظهر الغيب	رواه مسلم		صحيح	البحر المحيط
١٦	٣/٧٧٠	هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم	في سياق الحديث عن القدر وأن الأعمال أمارات وليست أسباب وذلك في ضوء قوله تعالى: "	رواه الترمذي		أشار الترمذي إلى صحته وأشار الطبراني إلى تفرده	تفسير البغوي والطبري والقرطبي

			لقد حق القول على أكثرهم.				
١٧	١/٣ ٦٤	"يا بلال بم سبقتني الى الجنة فما وطئت منها موضعا إلا سمعت خشخشتك أمامي	في سياق بيان أن لكل عمل جنة مخصوصة ونعيم مخصوص	رواه الترمذي وأحمد في مسنده		قال الترمذي: حسن صحيح غريب	غير مذكور في المدونة التفسيرية
١٨		لم تظهر الفاحشة في قوم قط، حتى يعلنوا بها، إلا فشا فيهم الطاعون، والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان، إلا أخذوا بالسنين	في سياق الحديث عن أثار ظلم الإنسان في ضوء قوله تعالى: " ظهر الفساد في البر البحر"	رواه ابن ماجه في سننه		أشار الشوكاني إلى ضعفه لكن له شواهد ترفعه إلى الحسن لغيره	
١٩	٢/١ ٨٨	من لم يوص لم يؤذن له في الكلام مع الموتى	في سياق الحديث عن حكم الوصية	رواه الديلمي في الفردوس	وأشار السيوطي في الجامع الصغير إلى أن أبا القيس رواه في كتاب الوصايا،	أشار الحافظ ابن حجر إلى ضعفه	غير مذكور
٢٠	٣/٣ ١	(أول من يدعى الى الجنة الحامدون لله على كل حال"	أورده لإبراز ضرورة الحمد لله دائما في سياق قول الله تعالى: " فقطع دابر القوم	رواه الطبراني وأبو نعيم في الحلية والبيهقي في الشعب		وفيه قيس بن الربيع ضعفه الجمهور	ذكر في تفسير الثعالبي والبغوي والخازن

			الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين				
٢١	ج٣ ص ١٣	(من مات من أمتي يعمل عمل قوم لوط نقله الله إليهم حتى يحشر معهم	شرح إمكانية نقل الله جسد الميت من مكان موته إلى مكان آخر وذلك في سياق الحديث عن سخرية المشركين من المسلمين	رواه الخطيب البغدادي في تاريخه ٤٨٣/١٢ وأشار إلى نكارته، وأشار السيوطي في كتابه: شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور أن الحديث مروي في فردوس الديلمي وكذا ذكره في المقاصد الحسنة وذكره ابن الجوزي في ذم الهوى	وفي الفتاوي الحديثية لابن حجر الهيتمي: وَسُئِلَ نفع الله بِهِ: عَن حَدِيث (من مَاتَ من أمتِي وَهُوَ يعْمل عمل قوم لوط نَقله الله تَعَالَى إِلَيْهِم حَتَّى يحشره مَعَهم) من رَوَاهُ؟ فَأجَاب بقوله: رَوَاهُ الْخَطِيب فِي (تَارِيخه) وَفِيه رجل مُنكر الحَدِيث، لَكِن لَهُ شَاهد أخرجه ابْن عَسَاكِر عَن وَكِيع قَالَ: سمعنَا فِي حَدِيث (مَنْ مَاتَ وَهُوَ يعْمل عَمَل قوم لُوط سَار بِهِ قَبْره حَتَّى يصير مَعَهم ويُحْشَر يَوْم الْقِيَامَة مَعَهم) والشاهد مروي في تاريخ ابن عساكر بلا سند	إسناده موضوع	غير موجود
٢٢		لسان اهل الجنة العربية والفارسية الدرية	في سياق إثبات فضل الفارسية	لم نجده في أي مصدر	أشار البروصوي إلى صحته قائلا: "ذكره صاحب الكافي والقهستاني وابن الكمال وغيرهم وصححوه" قد ذُكر الحديث في عدة كتب من الفقه الحنفي	موضوع	غير مذكور في كتب التفسير

٢٣	٤/٧ ٢٧	ان آزر يحشر على صفة ضبع	في سياق شرح حقيقة المسخ في قوله تعالى: "ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم	لم نجده في أي مصدر		بناء على عدم وجوده في المدونة الحديثية فهو موضوع	غير مذكور
٢٤	/١٠ ٣٠ ٤	ينبت الجرجير في قعر جهنم	في سياق الحديث عن مدة لبث الكفار في جهنم في شرح قول الله تعالى: " لابثين فيها أحقابا	وجدت له إشارة في كتاب القرطبي التذكرة بأحوال الآخرة وعزاه للخطيب لكن لم أجده في كتب الخطيب		بناء على عدم وجوده في المدونة الحديثية فهو موضوع	غير مذكور
٢٥	٢/٢ ١٠	إن الله تعالى يقول لملائكته حين دخل أهل الجنةِ الجنةَ أطعموا أوليائي فيؤتى بألوان الأطعمة فيجدون لكل نعمة لذة غير ما يجدون للأخرى	في سياق وعظي يتصل بكيفية مضاعفة الحسنات وذلك في سياق قول الله تعالى: " إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة	لم نجده في المدونة الحديثية غير السمرقندي أشار إليه في تنبيه الغافلين		بناء على عدم وجوده في المدونة الحديثية فهو موضوع	غير مذكور
٢٦	٣/٣ ٨٠	إن كل مؤمن يأخذ كافرا بناصيته ويرميه الى النار فداء عن نفسه	في سياق الحديث عن أسباب كثرة الكفار في	لم نجده في المدونة الحديثية		بناء على عدم وجوده في المدونة	غير مذكور

			ضوء قوله تعالى: " ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس"			الحديثية فهو موضوع	
٢٧	١/ ١١ ٧٩	(تربة كل شخص مدفنه	في سياق الحديث عن أفضلية مكان الكعبة وأن تربة الرسول أخذت من تربة الكعبة	لم نجده		بناء على عدم وجوده في المدونة الحديثية فهو موضوع	
٢٨	٨/٧ ٧	حديث صياح الديك لرؤية الملك وكون صياحه تابعا لصياح ديك العرش	في سياق الحديث عن ارتباط أصوات الحيوانات بالرحمة أو الغضب في ضوء قوله تعالى: " إن أنكر الأصوات لصوت الحمير	لم نجده في المدونة الحديثية	لعله يقصد هذا الحديث: " «إن الله جل ذكره أذن لي أن أحدث عن ديك قد مرقت رجلاه الأرض، وعنقه منثني تحت العرش" رواه الطبراني في الأوسط والحاكم في المستدرك وأشار الهيثمي إلى أن رجاله رجال الصحيح لكن ابن القيم أشار إلى وضعه وقال: " بالجملة فكل أحاديث الديك كذب إلا حديثا واحدا "إذا سمعتم صياح الديكة فسألوا الله من فضله فإنها رأت ملكا"	موضوع	أشار إلى حديث "إن الله جل ذكره أذن لي أن أحدث عن ديك قد مرقت" السيوطي في الدر المنثور

٢٩		في حديث أن معاذ رضى الله عنه انه سأل عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام يا معاذ سألت عن امر عظيم من الأمور ثم أرسل عينيه وقال تحشر عشرة أصناف من أمتي....	في سياق الحديث عن أحوال الأمم يوم القيامة تبعا لأعمالها في سياق تفسير قول الله تعالى: " فتأتون أفواجا	لم نجده	حاول البورصوي الدفاع عن هذا الحديث وفي دفاعه نستطيع تلمح معالم منهجه الحديثي. وسنتعرض لذلك بالتفصيل بعد تحليل الجدول.	أشار ابن حجر إلى وضعه	الزمخشري وأبو السعود والرازي
٣٠	١٠/٢٢٥	وجه الله يحاذى وجه العبد	في سياق بيان لزوم التكبير في أول الصلاة في ضوء قوله تعالى: " وربك فكبر	لم نجده في أي كتاب		بناء على عدم وجوده في المدونة الحديثية فهو موضوع	لم نجده في المدونة التفسيرية

٣.٨. خاتمة القول في الاتجاه الإشاري ممثلا بالبورصوي

إن البورصوي منهجيا صرف النظر تقريبا عن الضوابط الموضوعة في قبول الحديث عند مدرسة أهل الحديث واعتمد الكشف والإلهام كمصدر أساسي لقبول الحديث من ناحية أخرى نظر إلى محتوى الحديث وقبل الأحاديث الموضوعة بناء على كونها تحقق هدفا ودافع عن فكرة الوضع له. وهذا ما يبرر نظرته وانتقاده بشكل دائم لمنهج أهل مدرسة الحديث، وهذا الانتقاد بشكل عام موجود في هذه المدرسة التي تعلي من شأن الكشف، وأثرت هذه المقاربة على موقف البورصوي في قضية الوضع وفي قضية نسبة الحديث إلى الرسول عليه الصلاة والسلام فالبورصوي لا يرى- من ناحية التطبيق بأسا في نسبة الحديث إلى الرسول ولم لم يكن له سند أو كان قائله من الصحابة بناء على أن المعنى الصحيح.

من طرف آخر فإن الأحاديث بشكل عام لم تكن مؤثرة في مقاربته التفسيرية وهذا برأينا له عدة أسباب، أهمها اثنان:

الأول: كون التفسير في إطار الوعظ، ولذلك فإن الهدف ليس التأويل بل ترقيق قلوب الناس ولذلك فإن الأحاديث كانت في تفسيره تأتي في إطار الوعظ المتعلق بالآية.

الثاني: كون المدرسة العثمانية في التفسير قائمة على تفاسير الرأي وهذا ما قلل الاعتماد على الحديث كأداة للتفسير أو التأويل في المدونة التفسيرية.

٤. المبحث الثالث: الاتجاه الأثري في التفسير، ومقاربته لعلوم الرواية، الكوراني أنموذجا

٤. ١. الشيخ أحمد بن إسماعيل الكوراني وتفسيره

هو الشيخ العلامة، مفتي الدولة العثمانية، الإمام شهاب الدين أحمد بن إسماعيل بن عثمان الشهرزوري الهمداني التبريزي الكوراني ثم القاهري، عالم بلاد الروم (الدولة العثمانية). ولد سنة ٨١٣هـ بكوران من أعمال تبريز في إيران، وبها تلقى علومه الأولى، ثم ارتحل في العالم الإسلامي فوصل إلى القاهرة، وهي وقتها حاضرة العالم الإسلامي، وعاصمة دولة المماليك، وبها أساطين العلماء، وكبار الأئمة، وعلى رأسهم الحافظ ابن حجر العسقلاني.[١]

وعاد إثر محنة في القاهرة إلى بلاد الدولة العثمانية في أدرنة، واشتغل في العلم والتعليم، إلى أن اصطفاه السلطان مراد الثاني (ت: ٨٥٥هـ) مربيا لابنه محمد الذي سيلقب فيما بعد بمحمد الفاتح (ت: ٨٨٦هـ). وكان يحمل للشيخ مهابة واحتراما وافرا، وكان مفتيا للدولة في عصره إلى أن امتحن فيه، فهاجر إلى مصر ثانية، فندم الفاتح وأرسل له رسالة يستقدمه فيها، فعاد إلى إستانبول، وتفرغ للعلم، وكتب تفسيره، وأنشأ دار الحديث فيها، إلى أن توفي عام ٨٩٣هـ.[٢]

لم يكن للكوراني مؤلفات كثيرة، بل كانت جل أعماله العظيمة في مجال الدعوة والإرشاد والقضاء، وله شرح على صحيح البخاري يعدُّ أول شرح يكتب للبخاري في الأناضول، واسمه الكوثر

---

[١] محمد بن عبد الرحمن السخاوي، *الضوء اللامع*، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ٢٤١/١؛ محمد بن علي الشوكاني، *البدر الطالع*، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ٣٩/١؛ أحمد بن مصطفى بن خليل طاشْكُبْري زَادَهْ، *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*، (بيروت: دار الكتاب العربية، د.ت)، ٥٠.

[٢] السخاوي، *الضوء اللامع*، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ٢٤٢/١؛ الشوكاني، *البدر الطالع*، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ٣٩/١.

الجاري إلى رياض أحاديث البخاري،[1] ومن هنا جاء تمكنه في علوم الحديث، وله قصيدة في علم العروض نحو ستمائة بيت، وتفسير للقرآن الكريم أكثر فيه من التعقب على جلال الدين المحلي (ت: ٨٦٤هـ) في تفسيره (الجلالين)، واسم تفسيره غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني، وقد طبع مؤخرا بتحقيق عدد من الباحثين على هيئة أطروحات دكتوراه لهم.[2]

٢.٤. منزلة تفسيره غاية الأماني ومنهجه العام فيه

يعد تفسير (غاية الأماني) من التفاسير المختصرة إذا ما قورن بغيره من كتب التفسير، فهو لا يسهب في سرد الأقوال ولا ذكر النصوص ولا تعداد الأوجه. ولم يذكر فيه المؤلف منهجه في مقدمة الكتاب، وعلى الرغم من أن الكتاب يصنف من كتب التفسير بالرأي الممدوح إلا أن المؤلف تبرز عنايته بالمأثور واهتمامه به، ولعل إقباله على الحديث الشريف، وتلقيه عن أئمته من أسباب ذلك. ولهذا فإننا عددناه اتجاها أثريا داخل مدرسة الرأي، وليس بمدرسة مستقلة عنها من مدارس التفسير العثمانية، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا.[3]

وأورد فيه الكثير من الإسرائيليات نقلاً عن الزمخشري دون تعقُّب أو بيان لحالها، إلا ما كان من تصديرها بقيل أو روي، ولكنه كان كثير التعقبات على ما يورده عن الزمخشري والبيضاوي من نقول، واهتم المؤلف بالقراءات السبع مع ذكر حججها وعللها، وكما كانت عنايته وافرة بالجوانب اللغوية والنحوية والبلاغية.[4]

---

[1] هذا الشرح يعكس الحياة الفكرية في الدولة العثمانية، إذ إنه يعتني كثيرا باللغة وعلومها وبمسائل مختلف الحديث وبمسائل أصول الفقه. ويجتهد في مناقشة أدلة الشافعية والحنفية، وتأويل مذهب الحنفية وفق المذهب الشافعي. ولم يُظهر الكوراني فيه كبير اهتمام بمسائل علوم الحديث وإنما أظهر اهتماما بصحة الأحاديث التي يذكرها في شرحه. انظر:

Ayaz, Kadir, *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî İlâ Riyâdı Ehâdîsi'l-Buhâr*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, (2014), P. 431.

[2] M. Kâmil Yaşaroglu, "Molla Gürânî", Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 30: 248.

[3] انظر الباليساني، هندرين جعفر حمد. *غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني للملا كوراني: من آية ٩٨-٢٥٢ في سورة البقرة، دراسة وتحقيق.* (أطروحة ماجستير، جامعة دجلة، ٢٠١٩م)، ص٤٢.

[4] هذا ما ظهر للباحث في دراسته للأجزاء المختارة من التفسير، وانظر للتوسع مقدمة تفسير الكوراني، *غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني*، تحقيق: محمد مصطفي كوكصو، (تركيا: منشورات جامعة صقاريا، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، ٢٢ وما بعدها.

لعل الشيخ الكوراني يمثل الاتجاه الثاني من اتجاهات مدارس التفسير العثمانية في مقاربة علوم الرواية والأثر، وهو الاتجاه الأثري الذي يتفرع عن تفاسير الرأي كما أسلفنا، والذي يلتزم بالحديث الصحيح أو المقبول، ويتجنب إيراد الموضوعات وما لا أصل له في تفسيره، ولا يألو جهدا في ذكر الأحاديث المرفوعة والموقوفة أيضا التي تخدم سياق تفسيره، والذي يمكن لنا أن نصفه بأنه في منزلة بين المنزلتين من جهة كونه تفسيرا بالرأي أو بالأثر، ومصادره في الأحاديث كانت السنن والصحاح عموما، مع ملاحظة أن معظمها كان مما استشهد به المفسرون قبله كما سنوضح في الجدول بإذن الله، ولكن يلفت الانتباه أن مصادره في التفاسير كانت متنوعة بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور وهذا ما انعكس جليا في مقاربته للأثر وتخيره للآثار.[1]

٣.٤. منهجه في إيراد الأحاديث بالمقارنة مع البورصوي

من خلال تحليل عدة مواضع من تفسيره أهما سورة آل عمران، التوبة، النجم، ومواضع من جزء عم، واستقراء جميع الأحاديث المرفوعة التي أوردها فيها، فإننا استخرجنا ثلاثين حديثا جعلناها عينة الدراسة لدينا، وقد أوردها في تلك المواضع المذكورة آنفا، وهي تشكل ما مجموعه أربعين صحيفة من صحف القرآن أي ما يساوي جزئين، بحيث يكون نصيب كل جزء من الأجزاء الثلاثين القرآنية ما يقارب خمسة عشر حديثا، وهو رقم ليس بالكثير بل مستغرب إلى حد ما من مؤلف شارح للبخاري.

وبالإضافة إلى مسألة الكم هذه، فإنه قد ظهرت لدينا الملاحظات الآتية:

لم يكن الكوراني مهتمًّا بالوعظ ولذلك فإن الأحاديث التي ساقها في تفسيره أقل كما من البورصوي من جهة، كذا لا تخدم سوى الأغراض الشائعة في كتب التفسير بالرأي، بخلاف البورصوي الذي أبرز اهتماما بالوعظ وبالتالي الأحاديث التي تخدم هذا الهدف. ونتج عن هذا أن الأحاديث عموما لم تكن أداة أصيلة في التفسير أو التأويل بل كانت أداة ثانوية في عمل التفسير، ولا تخرج عن الأغراض العامة التي كان المفسرون يعتمدونها في كتبهم.

كان الكوراني متفوقا من جهة الكيف والانتقاء الحديثي على البورصوي، فنلاحظ وبشكل واضح تأثير الخلفيات الثقافية لكلا المفسرَين في التعامل مع الأحاديث، فالبورصوي المتصوف لم يكن يهتم بصحة الحديث وفق منطلق أهل الحديث بل كان يعتبر المعنى المنطلق الأساسي للتعامل مع الحديث صحة، ورأينا محاولته لتبرير الوضع له أما الكوراني القادم من خلفية قوية في علم الحديث - فهو

[1] انظر الباليساني، *غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني للملا كوراني: من آية ٩٨-٢٥٢ في سورة البقرة، دراسة وتحقيق*، ص٤٢ وما بعدها.

شارح صحيح البخاري – فقد أولى أهمية كبيرة للأحاديث في تفسيره، واعتنى بذكر أحاديث غير موجودة في الزمخشري والبيضاوي في بعض المواضع، كما أنه كان مهتما باختيار الحديث المقبول بأن يكون صحيحا أو حسنا، وقد ينزل للضعف المنجبر أحيانا، ولكن يتجنب المواضيع والمكذوبات.[١]

كما أنه كان يتجه إلى رواية الأخبار والآثار في سياقات التفسير المباشر للآية أو سياق ذكره أسباب النزول، وكان يستخدم الأحاديث لشرح مجمل القرآن أو تقييد مطلقه، وقلما يخرج إلى قضايا حديثية دقيقة كتوضيح عدول بعض الفقهاء عن العمل ببعض الأحاديث، وسيأتي في مثال واحد من العينة التي اخترناها، أو يناقش مسألة من مسائل مشكل الحديث، في مثال آخر وحيد كما سيأتي.

وفي النتيجة يمكن عد تفسيره تفسيرا بالرأي على مذهب مع الاهتمام بالرواية الحديثية وتحري دقتها ونسبتها إلى مصادرها، ولذلك قلنا هو في منزلة وسطى بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور، وهو قريب جدا من تفسير ابن أبي حاتم وتفسير الزمخشري، وقد صرح باهتمامه بهما في بعض المواضع. ولكن المؤلف عندما اختار الاعتماد على ما ضبط في مصنفات الحديث من مرويات، فإنه لم يكن شديد الدقة في تحري النسبة والتخريج، فوقع في عدة أوهام.

٤. ٤. مصادر الكوراني في ذكر الأحاديث وحضور الخلفية الحديثية في تفسيره

كانت مصادره البخاري ومسلم والطبراني والحاكم وكتب الحديث عموما، إلا إنه يقدم الكتب السنة، ويهتم بتخريج الأحاديث التي يذكرها وبيان درجة تلك الأحاديث، مع الاعتماد على البخاري ومسلم، وكان يوردها من غير أسانيد، والمرفوع والموقوف عنده كثير، ولا يهتم كثيرا بتخريج الموقوف والمقطوع. وقلما يترك تخريج الأحاديث، وقد تبيَّن لدينا في العينة أن غير المخرج عدته خمسة أحاديث، بما يشكل ١٧٪ من أحاديث العينة، على أن المخرج أصلا لم يتوسع فيه المؤلف في التخريج، بل اكتفى بالكتاب الأشهر الذي روى الحديث.[٢]

م يخرج عن الأحاديث الشائعة في كتب التفسير، فتخير منها ما يخدم هدفه وما ينسجم مع شرطه، وهو الحديث المقبول، وتنوعت تلك الأحاديث بين أحاديث اشتهرت في كتب التفسير بالمأثور، وأخرى في كتب التفسير بالرأي، وعدل عن إيراد أحاديث ضعيفة أو موضوعة اشتهرت بين المفسرين،

---

[1] Göksu, Mehmet Mustafa. *Molla Gürani'nin Gayetu'l Emani İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği, Necm Ve Nas Sureleri Arası*, (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi,2007), 53-54.

[2] Göksu, Mehmet Mustafa. *Molla Gürani'nin Gayetu'l Emani İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği, Necm Ve Nas Sureleri Arası*, (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi,2007), 48, 54.

تأكيدا على اشتراطه أنه يورد الحديث المقبول فحسب، وعلى سبيل المثال، فإنه لم يتكلم في حديث الغرانيق، ولم ينشغل في تصحيحه أو تضعيفه، وفضل ألا يورده في تفسيره سورة النجم.[١]

لا يمكن أن يعد كتابه كتابا مكثرا في الحديث، كما قيل بأن أحاديث وصلت إلى خمسة آلاف حديث، وهذا غير متوقع كما سلف أن بيَّنَّا إلا أن جعل أقوال التابعين والمفسرين والقراء روايات مرقمة، وهذا غير مقصود عن أهل الحديث، فقد وقعنا على سور كثيرة لم يأتي فيها المؤلف برواية واحدة، فضلا عن كون معظم مروياته مما اشتهر لدى المفسرين، إلا حديث الوائدة والموؤدة كما سيأتي، فإنه تكلم في مشكل الحديث فيه، والحديث ليس واردة في كتب التفسير إلا بعضها مثل ابن كثير.[٢]

وباعتبار أن هذه الدراسة قد اختارت عينة من تفسيره لدراستها حديثيا، فيمكن القول إن معظم أحاديثه على الأصل أي صحيحة أو حسنة، ولم يرد فيها موضوع أبدا وورد فيها من الضعيف المقبول خمسة أحاديث، بما يشكل سدس ١٧٪ من أحاديث العيِّنة. وظهر بعض من أثر اهتمامه الحديثي في مسألتين، في عدوله عن العمل بحديث صحيح كما سيأتي، وفي مناقشته حديثين مشكلين متعارضين، ولم تكن مناقشته بذلك العمق المتوقع، بل كان أقرب للعرض السريع للمسألة وختمها بسرعة. إلا أن المستغرب حقيقة، هو وقوعه في الوهم في تخريج أحاديث، إذ بلغ حجم الوهم في التخريج ١٤٪ من أحاديث العيينة، إذ وقع في أربعة أوهام من أصل ثلاثين حديثا واردة في العينة. وهذا الأمر يفتح باب التساؤل فيما إذا كان يقصد ذلك الأمر فيقدم مصادر على أخرى، أم يجري سهوا أثناء التصنيف، وسيأتي مزيد إيضاح للمسألة.

٤. ٥. جدول أحاديث العينة المنتقاة من تفسير الكوراني

سنعرض في هذا الجدول ثلاثين حديثا انتقيناها من تفسير الكوراني، وجعلناها ميدانا للدراسة التطبيقية، وهو يفسِّر ما ذكرناه آنفا.[٣]

---

[١] الكوراني، *غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني*، ص١٢-٣٨ من القسم المحقق.

[٢] الكوراني، *غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني*، ص٣٣٨ من القسم المحقق.

[٣] مفتاح ألوان الجدول: جعلنا اللون الأبيض، لما جاء من أحاديث في التفسير على الأصل، أي أورده الكوراني بالتخريج التام ولو قصر فيه قليلا. واللون الفضي الفاتح لما ترك تخريجه مطلقا، وأورده بلا تخريج. واللون الأغمق لما أخرجه وهو ضعيف الإسناد. واللون الأغمق لما وهم في تخريجه. واللون الأغمق لما اشتغل المؤلف في متنه من حيث مشكل لفظه أو العدول عن العمل به.

الرقم	الجزء / الصفحة	نص الحديث في تفسير الكوراني	تخريجه	سياقه	ملاحظات	الحكم على الحديث	ورود الحديث في كتب التفسير
١٣	الجزء:١ الصفحة ١١٤٦	روى ابن إسحاق عن ابن عباس: لما اجتمع نصارى نجران واليهود عند رسول الله، قال أبو رافع القرظي: أتريد أن نعبدك يا محمد؟	أخرجه البيهقي في الدلائل	سياق تفسير قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي	أخرجه والمفسرون وأصحاب السير	صحيح	شائع في كتب التفسير
١٤	الجزء:١ الصفحة ١١٥٧	روى الحاكم والنسائي عن ابن عباس أنها نزلت في رجل من الأنصار ارتد..	ورواه ابن أبي حاتم أيضا	سبب نزول قوله: كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ	نموذج من تخريجه الموقوفات	صحيح	أورده أبو حيان في البحر المحيط وآخرون
١٥	الجزء:١ الصفحة ١١٦٢	روى البخاري ومسلم: لما نزلت قال أبو طلحة أرى ربنا يسأل من أموالنا وأن أحب أموالي بيرحاء...	متفق عليه	تفسير ما حدث عقب نزول قوله "لن تنالوا البر حتى تنفقوا.."	على الأصل	صحيح	شائع في كتب التفسير

٢	الجزء:١ الصفحة ١٠٥٧	روى الإمام أحمد عن أبي هريرة أنه سئل عن المال الكثير، فقال سئل عنه رسول الله، فقال اثنا عشر ألف أُوقية.	أخرجه أحمد والدارمي والطبراني	سياق معنى القنطار	على الأصل لولا أنه خرجه من كتاب واحد	حسن	شائع في كتب التفسير
٤	الجزء:١ الصفحة ١٠٦٢	روى البخاري عن أبي هريرة عن رسول الله: "ينزل ربنا إلى السماء الدنيا إذا بقي الثلث الأخير من الليل..	البخاري وغيره	سياق المستغفرين بالأسحار	على الأصل لولا أنه اكتفى بتخريجه من البخاري	صحيح	أورده البغوي والخازن وأبو حيان
٦	الجزء:١ الصفحة ١٠٧١	روى ابن أبي حاتم عن أبي عبيدة أنه سأل رسول الله عن أشد الناس عذابا، قال رجل قتل نبيا..	أخرجه أحمد والبزار وابن أبي حاتم في تفسيره والبغوي	سبب نزول قوله "يقتلون النبيين بغير حق"	على الأصل لولا أنه اكتفيت خريجه من تفسير ابن أبي حاتم	حسن	حديث وارد في التفاسير
٨	الجزء:١ الصفحة ١٠٩٤	روى البخاري ومسلم: "ما من مولود يولد إلا مسه الشيطان حين يولد.. إلا ابن مريم وأمه"	متفق عليه	في سياق تفسير قوله "فتقبلها ربها بقبول حسن".	على الأصل أورده صحيحا مخرجا	صحيح	أورده ابن أبي حاتم وابن كثير والسيوطي
١٠	الجزء:١ الصفحة ١١٠٤	روى الترمذي عن أنس، عن رسول الله قال: حسبك من نساء العالمين مريم بنت عمران.. وزاد	كما قال	قاله في سياق تفسير قوله "واصطفاك على نساء العالمين	اعتمد الترمذي أصلا واتخذ كلام البخاري كزيادة،	صحيح	شائع في التفاسير.

		البخاري: وفضل عائشة على النساء..			والشائع هو العكس.		
١١	الجزء:١ الصفحة ١١٢٨	روى البيهقي أن رسول الله كتب إلى أهل نجران كتابا يدعوهم إلى الإسلام	أخرجه البيهقي في الدلائل	سياق المباهلة	الحديث مشهور في كتب التفسير، كابن كثير وغيره، وأصل القصة في الصحيحين.	صحيح	شائع في كتب التفسير والسيرة.
١٧	الجزء:١ الصفحة ١١٦٧	روى البخاري ومسلم عن أبي ذر، قال: قلت يا رسول الله أي مسجد وضع أول..	متفق عليه	في سياق التدليل على قدم مكة، إن أول بيت وضع..	على الأصل	صحيح	شائع في كتب التفسير
١٨	الجزء:١ الصفحة ١١٧٢	روى البخاري ومسلم عن ابن عباس قال رسول الله يوم فتح مكة لا هجرة بعد الفتح..	متفق عليه	في سياق تفسير قوله: جعله حرما آمنا.	على الأصل	صحيح	شائع في كتب التفسير
١٩	الجزء:١ الصفحة ١١٧٣	روى البخاري وغيره من حج ولم يرفث فكأنما ولدته أمه	كما قال	في سياق تفسير قوله: جعله حرما آمنا.	على الأصل	صحيح	أورده الراغب الأصفهاني والرازي والخازن
٢٣	الجزء:٧ الصفحة ٢٤	لما فتر الوحي على ما رواه الثقات أنه لما اشتد به الكرب من تكذيب قريش حتى	رواه البخاري	تفسير قوله "ما كذب الفؤاد"	ذكر رواية البخاري من غير إشارة إلى كونها	صحيح	شائع في كتب التفسير

		قالوا هجر شيطانه، قال: فأردت أن ألقي نفسي من شاهق			رواية وبدون تخريج		
١	الجزء:١ الصفحة ١٠٥١	"لا يغرنك أنك قاتلت قوما أغمارا بالحرب، لئن قاتلنا لتعلمن أنا نحن الناس". لفظ أبي دواد "لعلمت أنا"	أبو داود والطبري وابن هشام عن ابن إسحاق	سبب نزول قوله تعالى: ستغلبون وتحشرون	أتى بالحديث من غير تخريج	فيه ابن إسحاق قد صرح بالتحديث	أورده الزمخشري في الكشاف
١٦	الجزء:١ الصفحة ١١٧٥	وفي الحديث: لا تحقرن امرأة جارتها ولو بفرسن شاة، وفيه: اتقوا النار ولو بشق تمرة.	متفق عليه	في سياق تفسير قوله "وما تنفقوا من شيء".	لم يخرجه	صحيح	شائع في كتب التفسير
٥	الجزء:١ الصفحة ١٠٦٣	قال سيد المقربين: "إنه ليغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة.	مسلم	سياق المستغفرين بالأسحار	لم يخرجه وهو في مسلم	صحيح	شائع في كتب التفاسير
٢٦	الجزء:٧ الصفحة ٤٩	وإليه أشار النبي: "إن تغفر اللهم تغفر جما..	الترمذي والحاكم	في سياق التوسع في تفسير إن ربك واسع المغفرة	أورده دون تخريج وهو في الترمذي والحاكم	قال الترمذي حديث حسن صحيح غريب	شائع في كتب التفسير
٢٧	الجزء:٧ الصفحة ٥٠	روى أبو بكرة أن رجلا مدح رجلا عند رسول الله، فقال قطعت عنق..	رواه البخاري	في سياق فلا تزكوا أنفسكم	أورده دون تخريج وهو في البخاري	صحيح	أورده السمعاني والقرطبي وابن كثير

٢١	الجزء:١ الصفحة ١١٧٥	روى الترمذي عن ابن عمر أن رجلا سأل رسو الله عن الاستطاعة فقال: الزاد والراحلة.	أخرجه الترمذي ابن ماجه وابن أبي شيبة والطبري	في سياق آيات الحج	اكتفى بتخريجه عن الترمذي	ضعفه ابن حجر مسندا وحسَّنه ابن المنذر مرسلا	شائع في كتب التفسير
٢٢	الجزء:١ الصفحة ١١٧٩	أخرج الترمذي عن علي أن رسول الله قال من ملك زادا وراحلة ولم يحج..	كما قال	في سياق آيات الحج	هو في الترمذي ولكنه ضعيف الإسناد	ضعيف الإسناد	أورده ابن كثير والشوكاني وغيرهما
٣	الجزء:١ الصفحة ١٠٥٨	روى الحاكم عن أنس: ألفا أوقية	الحاكم	السياق السابق	خرجه من كتاب واحد	فيه ضعف	شائع في كتب التفسير
١٢	الجزء:١ الصفحة ١١٤٢	عن سعيد بن جبير لما نزلت الآية قال رسول الله: كذب أعداء الله، ما من شيء كان في الجاهلية..	أخرجه المفسرون	تفسير قوله "ليس علينا في الأميين سبيل"	أخرجه المفسرون كابن أبي حاتم والطبري	مرسل	شائع في كتب التفسير
٢٠	الجزء:١ الصفحة ١١٧٤	روى مسلم عن ثابت عن ابن عباس: خطبنا رسول الله وقال: يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج.. وهِم المؤلف على مسلم، لان حديث مسلم عن أبي هريرة بدون ذكر لاسم السائل. والحديث وتاليه قالهما في شرح	رواه أبو داود وابن ماجة والدارقطني	في سياق آيات الحج	من أوهام المؤلف في التخريج	صحيح	شائع في كتب التفسير

					ولله على الناس حج البيت بذكر شروط الحج وغيره.		
٧	الجزء:١ الصفحة ١٠٨٢	روى البخاري: من أحب لله وأبغض لله فقد استكمل الإيمان. وهم المؤلف في عزو الحديث للبخاري، وإنما ذكره البخاري في ترجمة الباب "والحب في الله والبغض في الله من الإيمان" ولكنه لم يصح على شرطه.	أخرجه أبو داود لا البخاري	في سياق تفسير قوله "لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء"	من أوهام المؤلف.	فيه ضعف	أورده السمعاني وابن رجب والنيسابوري والسيوطي وكتب تفسير المأثور
٩	الجزء:١ الصفحة ١٠٩٦	روى عن أبي يعلى عن جابر أن فاطمة أهدت لرسول الله في المجاعة رغيفين وبضعة لحم.. أورده الزمخشري، وذكر الزيلعي أن أبا يعلى أخرجه، ولم أجده عند أبي يعلى	لم أجده عند أبي يعلى	تفسير قوله "إن الله يرزق من يشاء بغير حساب"	من نماذج اعتماد المؤلف على الكشاف في الحديث	لم أجده	شائع في التفاسير التي اعتمدت على الكشاف.
٢٨	الجزء:٧ الصفحة ٥٨	روى الترمذي عن أبي ذر أن رسول الله قال: ألا أخبركم لم سمى الله إبراهيم الذي وفى؟ والحديث ليس في الترمذي، بل أحمد والطبري، وابن أبي حاتم، وذكره الكشاف، فهو يعتمد عليه حتى في الأحاديث	رواه الطبراني، والطبري، وابن أبي حاتم	في سياق ورود اسم إبراهيم الذي وفى	من أوهام المؤلف في التخريج	ضعيف الإسناد	شائع في كتب التفسير
٢٤	الجزء:٧ الصفحة ٢٥	روى مسلم عن ابن عباس أن رسول الله رأى ربه بفؤاده مرتين.	مسلم	إثبات الرؤية يقظة	عدل عن الحديث، وقال: والحق أن ذلك ليس	صحيح	أورده البغوي والخازن وغيرهما

						تفسيرا وإن صح.		
٢٩	الجزء:٧ الصفحة ٩٩٧	فإن قلت روى سلمة بن يزيد أنه سأل رسو الله أن أمه قد وأدت أختا له في الجاهلية، فقال: الوائدة والموؤدة في النار.	رواه أحمد وأبو داود والنسائي في سننه الكبرى	في سياق "وإذا الموؤودة سئلت"	مشكل الحديث:	إسناده صحيح	أورده ابن كثير
٣٠	الجزء:٧ الصفحة ٩٩٨	قلتُ: معارض بما روى خنساء بنت معاوية أن عمها أخبرها أن رسو الله قال "الموؤدة في الجنة"، ويحمل قوله الموؤدة في النار على أن تلك المعينة كانت بالغة.	رواه أحمد	في سياق "وإذا الموؤودة سئلت"	مشكل الحديث:	حسنه ابن حجر	أورده ابن كثير

٤.٦. خاتمة القول في الاتجاه الأثري ممثلا بالكوراني أنموذجا

بعد هذه الجولة في تفسير الكوراني، الذي يمثل اتجاها أثريا داخل مدرسة الرأي من مدارس التفسير العثمانية، فإن ما ذكرناه في الملاحظات العامة قد أكدته الأمثلة التي قدمتها العينة التي اخترناها من غير ترتيب من تفسير الشيخ، وهي تؤكد ما ذكرناه عن خلفيته الحديثية الجيدة، مع بعض الهنات والهفوات التي تغتفر للشيخ لولا أنها وردت في سياق تفسير القرآن الكريم الذي يطلب له أن يقدم بأفضل وأجمل حلة يستطيع القيام بها صانعها.

وقد حاولت من خلال التتبع أن أبحث عن تسويغ هذا التقصير الذي حصل، فقلت لعله كان يكتفي بالكتاب الأشهر عما دونه من الكتب، فيكتفي بأحمد عن الدارمي والطبراني مثلا، ويكتفي بالترمذي عن ابن ماجه وابن أبي شيبة، كما أنه كان أحيانا يكتفي بالتخريج من كتب محدثي المفسرين كابن أبي حاتم ولا يخرجه عن أحمد والبزار والبغوي، لكنه في المقابل كان يترك تخريج أحاديث في الصحيحين، أو في الترمذي وغيره. وأما عن الأوهام كما في تخريجه حديثا ونسبه لمسلم، وفيه ألفاظ

ليست من مسلم وإنما من كتب السنن، وخرج حديثا ونسبه إلى البخاري وهو ليس فيه وإنما في سنن أبي داود، فإن ذلك لا يمكن تسويغه إلا بالوَهم الذي يطرأ على العالم في ساعات التعب.

ولكنها تؤكد عموما الاتجاه الذائع عن مدارس التفسير العثمانية والتي لم تشتهر أنها عنيت بالحديث النبوي رواية ودراية عنايتها بعلوم الآلة والعلوم العقلية وعلوم الفقه، وهذا انعكس تماما في تفسير الكوراني الذي وهم في المؤلف في تخريج أحاديث هي في الصحاح، كذا أهمل تخريج أحاديث أخرى فيها إشكالات كبيرة في أسانيدها، بالإضافة إلى عدم اهتمام كاف بقضايا مشكل الحديث ومتعارضه، وغير ذلك مما كان متوقعا من شارح للبخاري وتلميذ للحافظ ابن حجر العسقلاني، وأسباب ذلك تترى، نذكر منها اثنين:

الأول: تأثير المدارس العصرية واهتمامات الخلفاء والقادة بعلوم دون أخرى من علوم الشريعة مما انعكس في مؤلفات هؤلاء العلماء.

الثاني: الموروث الثقافي الشائع في بلاد المشرق الإسلامي والتي تفضل العلوم العقلية والرأي على علوم الأخبار والآثار والرواية. والله تعالى أعلم.

الخاتمة

نلاحظ بعد هذه الدراسة التحليلية -والتي قسمت اتجاهات التفسير في المدرسة العثمانية فيما يتصل بالسنة وعلوم الحديث إلى اتجاهين اثنين، الاتجاه الإشاري الصوفي، والاتجاه الأثري المتفرع عن اتجاه التفسير بالرأي- أن التفسير كان متأثرا بالخلفية الثقافية والفكرية التي سادت في تلك الفترة، حيث ساد في تلك الحقبة الزمنية من عمر التفسير في الدولة العثمانية الميلُ إلى التفسير البياني أو التفسير الصوفي. بتعبير آخر يمكن القول بأن التفسير بالمأثور على المنهج الكلاسيكي والوصف القديم، لم ينل نصيبا من البحث أو التأليف في تلك الفترة.

يمكن عزو أسباب العدول عن الاشتغال في التفسير بالأثر في العهد العثماني إلى عدة عوامل يأتي في مقدمتها الاعتماد على التفاسير التي ألفت سابقا والتي لم تعتمد بدورها على الأثر أو المأثور في عملية التفسير والتأويل. من طرف آخر فإن هذا العدول يمكن أن يقرأ من خلال البرامج التخصيصية في المدارس العثمانية التي أولت اهتماما كبيرا للفقه والكلام وعلوم العربية.

ثمة ملاحظة جديرة في هذه المرحلة في خصوص التفسير بالأثر، وهي تأثير الخلفية الثقافية للمؤلف في قضية الأحاديث التي يوردها، حيث نلاحظ أن الكوراني صاحب شرح البخاري قد حاول

انتقاء الأحاديث المقبولة، كما حاول أن يبرز شخصيته الحديثية في مسألة تخريج الحديث أو الاشتغال في حل مشكله، حيث كان يعتني بالإشارة إلى مكان ورود الحديث ومن خرجه وأحيانا كان يعالج مسألة صحة الحديث، والأمر نفسه كان عند البورصوي إذ ظهر أثر خلفيته الثقافية-وهو شارح نخبة ابن حجر– وهو يورد الأحاديث التي صحت عنده وفق منهجه الكشفي على أنها أحاديث صحيحة، ولو لم يكن لها أي ورود في المدونة الحديثية، كما أنه لم يظهر اعتناء بقضة تخريج الأحاديث.

إن الخلفية الحديثية التي ينطلق منها الاتجاه الإشاري ممثلا بالبورصوي تجعل من قواعد النقد الحديثي والجرح والتعديل تأتي في منزلة دون قواعد الكشف والإلهام لديه، فحيثما وجد الكشف، تغيب الحاجة إلى النظرة الحديثية في الأسانيد. فإذا ما صادف أثناء التفسير أن تعامل مع أحاديث الموضوعة صححت بالكشف، حاول الدفاع عن بعض منها تحت ستار أن هذه الأحاديث "قد كُذبت للنبي" لا " عليه" وأنها ترقق قلوب العامة.

لم يكن للسنة من تأثير كبير وحضور واسع موجه في كتب كلا الاتجاهين معا ممثلين بالبورصوي والكوراني، أي لم تكن الأحاديث ذات تأثير مباشر على قضية تفسير أو تأويل الآيات، بل رأينا أن الكوراني كان يعاني ضعفا من ناحية الكمية الحديثية وإن كان حاول أن يحسن الانتقاء كما بينا. وكذلك الحال عند البورصوي فكانت الأحاديث في كتابه تأتي إما في سياق أهدافه الوعظية أو في سياق فكره الصوفي وهكذا يمكن القول بأن هناك ثمة ضعف واضح لديهما في مسألة استثمار الأحاديث والرواية في التفسير.

نلاحظ أيضا أن الاتجاه الأثري الممتد عن التفسير بالرأي كما عند الكوراني، كان يعتمد في إيراد الأحاديث على التفاسير التي سبقته، أي كانت الأحاديث التي أوردها مذكورة في التفاسير السابقة، ولعل هذا ما يفسر ضعف استثمار الأحاديث في التفسير او التأول، غير أن هذا الأمر لا يصدق على البورصوي الذي كانت غالبية عينة أحاديثه التي اخترناها غير مذكورة في كتب التفسير وهذا يعود إلى كون البورصوي يذكر الأحاديث في دوائر واختصاصات ليست من اهتمامات التفاسير الشائعة قبله.

تفوق تفسير الكوراني من جهة الكيف والانتقاء الحديثي على البورصوي، لأنه أولى أهمية كبيرة للأحاديث في تفسيره، واعتنى بذكر أحاديث غير موجودة في الزمخشري والبيضاوي في بعض المواضع، كما أنه كان مهتما باختيار الحديث المقبول بأن يكون صحيحا أو حسنا، وكان يتجنب المواضيع والمكذوبات. ومواطن الرواية عنده هي سياقات التفسير المباشر للآية أو سياق ذكره أسباب النزول،

وكان يستخدم الأحاديث لشرح مجمل القرآن أو تقييد مطلقه، وقلما يخرج إلى قضايا حديثية دقيقة، ولذلك وقع تفسير في منزلة وسطى بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور، وهو قريب جدا من تفسير ابن أبي حاتم وتفسير الزمخشري، وكان له منهج مميز في التعامل مع الأحاديث عند التخريج والإحالة، فهو يستوعب التخريج من الكتب الستة، وأحيانا يكتفي بأن يخرج الحديث من المصدر الأشهر فحسب، ووقع في بعض الهنات في مواضع نادرة. فالبورصوي خرج في تفسيره عن منهج المحدثين إلى منهج معين من مناهج الصوفية، أم الكوراني فهو محدث على منهج المحدثين في تفسيره.

وعليه يمكن القول بأن التفاسير العثمانية في تعاملها مع الحديث كانت متشابهة في قلة الاعتماد على التفسير بالحديث، وعلى الاعتماد على الأحاديث التي سبق أن استشهد بها في التفاسير السابقة. وعلى تكرار النقاش في بعض المسائل المتعلقة بالأحاديث. لكن ما يبرز الفرق في هذ القضية، هو خلفية المؤلف، وهنا يمكن الحديث عن اتجاهين: اتجاه حاول أن يبرز معرفته الحديثية في التعامل مع الأحاديث من ناحية الصحة، وهذا ما مثله الكوراني الذي أظهر دقة في اختيار الأحاديث الصحيحة. وحاول إغناء المدونة الحديثية في أثره إلى حد ما. الاتجاه الثاني: الاتجاه الصوفي العرفاني الذي استخدم الأحاديث في إطار نقاشه للمسائل الصوفية، وهو في هذا السياق تعامل مع مسألة صحتها بخلفيته الصوفية فصحح بناء على منهجيته الخاصة في الكشف وتسامح مع قضية الوضع في الحديث.

الفصل الخامس:

محطات عند فقه السنة والخطاب النبوي فيها

الدراسة الأولى: المقاربة الأخلاقية عند البيهقي في شُعب الإيمان، دراسة مقارنة بين الشُّعب وبين السُّنن وشُعب الحَليمي

الدراسة الثانية: خصائص الخطاب النبوي للشباب

الدراسة الثالثة: الفقهاء والسُّلطَة والتأثير المتبادل بين الشام والأناضول في القَرن الثَّالث عشر الهجريّ، ابن عابدين-ابن كمال باشا أنموذجًا

الدراسة الرابعة: أهلية المرأة المسلمة للشهادة والقضاء في العقوبات

الدراسة الأولى:

المقاربة الأخلاقية عند البيهقي بين شُعب الإيمان والسنن الكبرى

مع دراسة مقارنة بين شُعب البيهقي وشُعب الحَليمي

١. مدخل، في التاريخ والمصطلح

نتوقف في هذا المبحث التمهيدي عند ترجمة الإمام البيهقي وعصره، ثم عند مصطلحي السُّنن والشُّعب وما يتصل بهما، وعند التصنيف الحديثي المتصل بهما.

١. ١. الإمام البيهقي (٤٥٨هـ)، عصره ونبوغه

هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخراساني النيسابوري البيهقي، ولد في (٣٨٤هـ)، وتوفي عام (٤٥٨هـ)،[١] وُجِد في عصر فِتن ونزاعات داخلية بين السنة والشيعة والمعتزلة، وكان الأمراء يصطفون إلى جانب أحد الأطراف، وفي أول الأمر نال الأشاعرةَ أذى شديدٌ من طغرل بك (٤٥٥هـ) ووزيره أبي نصر الكندري (٤٥٦هـ) ووصل أذاه البيهقيَّ والجوينيَّ (٤٧٨هـ) والقشيريَّ (٤٦٥هـ) واضطرهم للسفر للحج والتأخر في العودة، كما راسله البيهقيُّ يحثُّه على رفع الظلم، ولكن بلا فائدة. ثم أعقبه القائم بأمر الله (٤٦٧هـ)، وألب أرسلان (٤٦٥هـ) ووزيره نظام المُلك (٤٨٥هـ)، وكانوا قريبين من الأشاعرة، فرُفع بهم الظلم عن أولئك العلماء.[٢]

وبالرغم من هذه الفتن فإنَّ الحركة الفكرية ظلت على أفضل ما يكون، والعصر كان عصر نهضة علمية بامتياز، فظهر فيها بين المشرق والمغرب مجموعة من كبار العلماء الكبار،[٣] والبيهقي

---

[١] انظر ابن عساكر، *تبيين كذب المفتري*، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٤هـ، ص١٠٠-١٠٨. وابن السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقيق محمود الطناحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ، ٣٩٩/٣-٤٢٣.

[٢] المصدران السابقان.

[٣] انظر على سبيل التمثيل لا الحصر: ابن الهروي ٤٠١هـ، ابن الباقلاني ٤٠٣هـ، الحاكم ٤٠٥هـ، ابن فورَك ٤٠٦هـ، الشريف الرضي ٤٠٦هـ، القفال ٤١٧هـ، القرطبي ٤١٩هـ، ابن سينا ٤٢٨هـ، ابن سيده ٤٥٨هـ، الفراء ٤٥٨هـ، الخطيب البغدادي وابن عبد البر ٤٦٣هـ، الحُميدي ٤٨٨هـ.

ثمرة هذا النشاط العلمي، وفي تصانيفه ما يشير إلى الإشكال السياسي الأخلاقي التشريعي آنذاك، فإن تصانيفه غلب عليها جانبا الفقه والآداب، والذي نريد التركيز عليه من سيرة البيهقي هو الأمور الآتية:

أولا: نبوغه وعلو شأنه، والذي يستند إلى أمور، أهمها توفيق الله، وطلبُه المبكّر للعلم وحبُّه للارتحال في البحث والاكتساب، مع ذكائه وتخيره في التلمذة على المشايخ، فقد كان وَاحِد زَمَانه وفرد أقرانه وحافظ أَوَانه كما نص الذهبي،[1] كما أن دائرة شيوخه فِي الحَدِيث لم تكُ كَبِيرَة، ولكن بورك لَهُ فِي مروياته، وحسن تصرفه فِيهَا لحذقه وخبرته بالأبواب والرِّجَال.[2] وهذا يشير إلى عقله الذي يهتم بالنوعية والجودة بأكثر من الكمية، فكان نتاجه قليلاً لكنه مميزاً، ويدل على تقصّيه حقائق العلوم ومنابعها الأصيلة.

ثانيا: تمكُّنه من الحديث والفقه، وجمعه بين الرواية والدراية، قَالَ أَبُو سعد السَّمْعَانِيّ (٥٦٢هـ) بأَنه كَانَ جَامعًا بَين علمي الحَدِيث وَالْفِقْه، وَبيَانِ علل الحَدِيْث.[3] ويتجلى عقله وفهمه في أمور كثيرة، منها رسالته للجويني الأب أبو محمد (٤٣٨هـ) يرشده إلى المنهجية الصحيحة في فهم الحديث وتنزيله في الواقع، وأن ليس كل حديث صحيح يجب العمل به مطلقًا،[4] ومنها ما قاله الجويني الابن أبو المعالي (٤٧٨هـ): "ما من فقيهٍ شافعيٍّ إلاّ وللشافعيّ عليه مِنَّةٌ، إلاّ أبا بكرٍ البيهقيّ، فإنّ المِنَّة لهُ على الشّافعيّ لتصانيفه في نُصرة مذهبه".[5] فالمذاهب الفقهية تحتاج إلى عقلاء لتحريرها وتجديدها لا مجرد الحفظة.

ثالثا: وهي تتصل بدراستنا هذه، أنه صرف عددًا ليس بالقليل من كتبه إلى المجالين اللذين تُعنى بهما دراستنا، الأحكام والآداب، ففي السُّنن والأحكام له كِتَاب معرفة السُّنن والآثار، والخلافيات، والسُّنن الكبير، والسُّنن الصّغير. وفي الآداب والفضائل له كتاب شُعب الإيمان، والآداب، والزُّهد، والتّرغيب والتّرهيب، والدّعوات، وله ثلاثة كتاب في المناقب: فضائل الصحابة، ومناقب الشافعي،

---

[1] الذهبي، محمد بن أحمد، *تاريخ الإسلام*، المحقق: الدكتور بشار عوّاد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣م، ٩٥/١٠.

[2] المصدر السابق.

[3] انظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، *طبقات الفقهاء الشافعية*، المحقق: محيي الدين علي نجيب، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٩٢م، ٣٣٣/١.

[4] انظر: البيهقي، *رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلى الإمام أبي محمد الجويني*، بتحقيق أبي عبيد الله فراس مشعل، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠٠٧م.

[5] انظر: الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ، ١٦٦/١٨-١٦٨.

ومناقب أحمد. فخبرته الطويلة في التعامل مع هذين الحقلين المعرفيين هما سبب تسليط الدراسة الضوء على كتابيه الشُّعب والسُّنن لدراسة المسألة الأخلاقية عند المحدِّثين، ويزيد هذا الاختيار أهمية أن البيهقي إنما صنف الشُّعب في أواخر مسيرته العلمية بعد نضجه وتمكنه في هذين العلمين.[١]

٢.١. مصطلح الشُّعب والسُّنن وما يتَّصل بهما

نقل الخطيب في الكفاية عن الإمام أَحْمَد، قوله: «إِذا روينا عن رسُولِ اللّهِ فِي الحلالِ والحرامِ والسُّنن والأحكامِ، تشدّدنا فِي الأسانِيدِ، وإِذا روينا عنِ النّبِيّ فِي فضائِلِ الأعمالِ وما لا يضعُ حُكمًا ولا يرفعُهُ، تساهلنا فِي الأسانِيدِ».[٢]

يمكن لنا أن نفهم من خلال هذا النص أنَّ المحدِّثين يميِّزون بين نوعين من محتوى الأحاديث، هما: مجموعة الأحكام التي تضم السُّنن والحلال والحرام، ومجموعة الفضائل التي تضم الآداب والأخلاق والمواعظ، وأن المحتوى له انعكاس على شروط قبول الرواية، فشروط الأولى غير شروط الثانية، كما يؤخذ من النص أيضًا غياب التمييز بين الحلال والحرام وبين السُّنن وبين الأحكام نفسها، ولم يشتغل من جاء بعد أحمد بالتمييز بينها أصلًا وظلت تمثل المحور الأساس لمادة الفقه الإسلامي.

كما أن الفضائل والآداب أيضًا مصطلحات قد تستخدم مترادفة عند المحدثين من غير تمييز بينها، وهذا يعني أن استقراء نصوص المحدثين في محاولة لاستنطاق التمايزات التي تفرِّق بين الحقول الدلالية لتلك المصطلحات هو عمل شاق من جهة وقد لا يكون مجديًا من جهة أخرى، وعليه فإن هذه الدراسة لن تعنى كثيرًا بهذا التفريق، وإنما ستركز في التمييز بين مفهومي السُّنن والشُّعب فحسب.

ولو وقفنا عند المعاني اللغوية للفضيلة والآداب والشُّعب لوجدنا ما يلي:

الفَضِيلة هي: الدَّرَجة الرفيعة في الفَضْل. وفضيلة الأمر: الدرجة الرفيعة فيه، وفضائل الأخلاق هي الدَّرجات الرفيعة في حسن الخلق، وعليه فإن أحاديث الفضائل هي الأحاديث التي تتعلق

---

[١] انظر للتوسع المصدرين السابقين، وابن السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، ١٠/٤. ومنى العسة، *الصناعة الحديثية للبيهقي في الشُّعب*، دار النوادر، ط١، ٢٠٠٨م، ص٩٤-٩٦، أوردت فيه أدلة أن الشُّعب من أواخر ما صنفه البيهقي، وأنه لم يصنف بعده إلا الاعتقاد والزهد.

[٢] الخطيب البغدادي، *الكفاية في علم الرواية*، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ص١٣٤.

بالأخلاق الرفيعة والصفات النبيلة.[1] وقد تنبَّه محمد عبد الله دراز (١٩٥٨م) إلى أن التعريف بهذه الصورة هو وصفي لا معياري، ولذلك أضاف في وصف الخلق قوله: هو "قوَّة تنزع لاختيار ما هو خير أو شر".[2]

والأدَبُ هو: حسن الخلق. وأدب الشخص: خلُقُه في المعاملة، وهو رياضة النَّفس بالتعليم والتَّهذيب على ما ينبغي، كما أنه يحمل معنى اجتماعيًا زائدًا على ما سبق يظهر في الآداب العامة: وهو العُرْف المقرَّر المَرْضِيّ.[3]

والشُّعبة أصلها الشُّعبة من الشجر: ما تَفَرَّقَ من أَغصانها، والشُّعب: ما تشعّبَ من قبائل العرب والعجم، والجمع شعوب، فما تفرق وانقسم وتعدد صار شعبة، إلا أن فريقًا من علماء العربية كالخليل نص على أنها من الأضداد، وأن لها أصلين مختلفين، هما الافتراق والاجتماع، إلا أن معنى الافتراق هو الذي استقرَّ وانتشر في العربية، ومنه ظهر معنى الخصلة والصفة،[4] وأوَّلُ ورود للشُّعبة بهذا المعنى في المدونة العربية التي وصلتنا، كان في حديث شُعب الإيمان موضوع الدراسة، وإضافتها إلى الإيمان خصصها بخصال معينة دون غيرها، هي تلك المستندة إلى الإيمان من تلك الخصال، كما أن الخصلة لفظ له مصاديق عديدة، إلا أنَّ اقترانه بالحياء وإماطة الأذى عن الطريق وجهه إلى الأخلاق الفردية والجماعية، فصار مفهوم شعب الإيمان متجهًا إلى الخِصال الأخلاقية المقترنة بالإيمان.

---

[1] انظر مادة فضل، ابن منظور، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ، ١١/٥٢٤.

[2] دراز، محمد بن عبد الله، *دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية*، الكويت: دار القلم، ١٩٧٣م، ص٨٨.

[3] انظر مادة أدب، ابن منظور، *لسان العرب*، ١/٢٠٦. ومعجم الدوحة التاريخي، تاريخ الدخول: ٢٠١٩/٥/٥م، الرابط:

www.dohadictionary.org/dictionary/أدب

[4] انظر مادة شعب، الخليل بن أحمد، *العين*، المحقق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ١/٢٦٣-٢٦٤. والأزهري، *تهذيب اللغة*، المحقق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م، (١/ ٢٨١). وابن فارس، *مقاييس اللغة*، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م، ٣/١٩١. ومعجم الدوحة التاريخي، تاريخ الدخول: ٢٠١٩/٥/٥م، الرابط:

www.dohadictionary.org/dictionary/شعب

وأما **السُّنن**، فهي الطريقة وغلب أن تكون المحمودة المستقيمة، وهي مأْخوذة من السَّنَنِ وهو الطريق، كما أنها السيرة.[1]

وهي في الاصطلاح يراد منها معان عدَّةٌ بحسب العلم الذي يدرسها، فالسنة في علم الفقه هي ما طُلب لا على وجه الافتراض والإلزام، وفي علم الكلام تقع مقابل البدعة، وفي علوم الحديث هي ما أثر عن النبي عليه الصلاة والسلام من أقوال وأفعال وإقرارات، كذا تأتي بمعنى العمل المتوارث من السُّنن الفعلية فقط. وغلب على مصطلح السُّنن بلفظ الجمع أن ينصرف إلى كتب بعينها من مصنفات الأحاديث النبوية، هي الكتب التي تعنى بإيراد أحاديث الأحكام المرفوعة التي جرى عليها العمل مرتبة على أبواب الفقه، وتكون ميدان استنباط الأحكام الفقهية. واتصال السُّنن بالأوامر الدينية، أكسبها الإلزام الذي تكتسبه الشريعة باعتبارها الإرادة الربانية.[2]

و**الحُكم** مفرد أحكام، ويُطلق على معانٍ كثيرة في العربية، كالعِلمِ والفقهِ والقضاءِ بالعدل والنسبةِ الخبرية،[3] كما أن له معنى أصوليًّا اصطلاحيًّا، هو خطاب الله تعالى، المتعلق بأفعال المكلفين،[4] فهو النص الذي يتضمن الأمر والنهي والتخيير وغير ذلك. وله معنى فقهي يدلُّ على الوصف الشرعي للأفعال، أي أنه الأثر المترتب على خطاب الله تعالى من أمر ونهي وتخيير وهكذا،[5] وكلا المعنيين يناسب دراستنا كما سيأتي.

---

[1] انظر مادة سنن، ابن منظور، *لسان العرب*، ٢٢٦/١٣. والجوهري، الصحاح، ٢١٣٨/٥.

[2] انظر في التعاريف المذكورة: محمود الطَّحَّان، *تيسير مصطلح الحديث*، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ص١٦٨.

[3] انظر مادة حكم، ابن منظور، *لسان العرب*، ١٤٠/١٢. وعبد النبي الأحمد نكري، *جامع العلوم في اصطلاحات الفنون*، ترجمة: حسن هاني فحص، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ٢١/١. ومحمود عبد الرحمن، معجم *المصطلحات والألفاظ الفقهية*، القاهرة: دار الفضيلة، ٥٨٣/١.

[4] انظر ابن الدَّهَّان، *تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة*، المحقق: صالح بن ناصر، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ٣٨٧/٢. الرازي، *المحصول*، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ٨٩/١.

[5] انظر الآمدي، علي بن أبي علي، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، ٩٥/١. اللكنوي، عبد العلي محمد الأنصاري، *فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ٥٤/١.

و**الحلال والحرام**، فالحرام ما يعاقب فاعله ويثاب تاركه، والحلال ما لا إثم في فعله ولا إثم في تركه، أي أنها آثار الخطاب، كمعنى الحكم عند الفقهاء.[1]

والسُّنن مرادفةٌ للأحكام وللحلال والحرام في هذا السياق، فهي متعلقة بالأوامر والنواهي الربانية، وأحكامها هي الفرض والتحريم وغيرهما من الأحكام الفقهية، وأما الفضائل، والشُّعب جزء منها، فمتعلَّقها الحُسن والقُبح، وأحكامها التحسين والتقبيح، على أنها ثمرة الإيمان ولازمة له، كما صرَّح البيهقي.[2]

وبالعودة إلى كتب المحدثين، عند تتبع منهجهم في التمييز بين مفهومي السُّنن والشُّعب، نرى سُفيان الثّورِيّ (١٦١هـ) يقول: "خُذُوا هذِهِ الرّغائِب وهذِهِ الفضائِل مِن المشيخةِ، فأمّا الحلالُ والحرامُ فلا تأخُذُوهُ إِلّا عمّن يعرِف الزّيادة فِيهِ مِن النّقصِ".[3] وكذلك عبد الرّحمنِ بن مهدِي (١٩٨هـ) يقُولُ: "إِذا روينا الثّواب والعِقاب وفضائِل الأعمالِ تساهلنا فِي الأسانِيدِ، وسمحنا فِي الرِّجالِ، وإِذا روينا فِي الحلالِ والحرامِ والأحكامِ تشدّدنا فِي الأسانِيدِ".[4] وابن عُيينة (١٩٨هـ) أيضًا يقول: "لا تسمعُوا مِن بقِيّة ما كان فِي سُنّةٍ، واسمعُوا مِنهُ ما كان فِي ثوابٍ وغيرِهِ".[5] والأمر نفسه نجده في رسالة أبي داود (٢٧٥هـ) إلى أهل مكة، يقول: "وإِنّما لم أصنف فِي كتاب السُّنن إِلّا الأحكام، ولم أصنف كتب الزّهد وفضائل الأعمال وغيرها".[6] وبعد ذلك يخصِّص الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) بابًا في الكفاية للكلام في هذه المسألة، فيقول: "باب التّشدّدِ فِي أحادِيثِ الأحكامِ، والتّجوّزِ فِي فضائِلِ الأعمالِ. قد ورد عن غيرِ واحِدٍ مِن السّلفِ أنّه لا يجوز حمل الأحادِيثِ المتعلِّقةِ بِالتّحلِيلِ والتّحرِيمِ إِلّا عمّن كان برِيئًا مِن التّهمةِ، بعِيدًا مِن الظِّنّةِ، وأمّا أحادِيث التّرغِيبِ والمواعِظِ ونحو ذلِك فإِنّه يجوز كتبها عن سائِرِ المشايِخِ".[7]

---

[1] انظر ابن الفراء، *العدة في أصول الفقه*، تحقيق: أحمد بن علي المباركي، د.ن، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ٦٩٢/٢. القرضاوي، يوسف، *الحلال والحرام*، مكتبة وهبة، ط١، ٢٠١٢م، ص١٦.

[2] البيهقي، *الجامع لشعب الإيمان*، المحقق: عبد العلي عبد الحميد حامد، الرياض: مكتبة الرشد ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ٨٤/١.

[3] الخطيب البغدادي، *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*، تحقيق محمود طحان، الرياض: مكتبة المعارف، ٩١/٢.

[4] الحاكم، *المدخل إلى كتاب الإكليل*، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: دار الدعوة، ٢٩.

[5] الخطيب، *الكفاية في علم الرواية*، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٣٤، *والجامع لأخلاق الراوي*، ٩١/٢.

[6] أبو داود السجستاني، *رسالة أبي داود إلى أهل مكة*، بيروت: دار العربية، ص٣٤.

[7] الخطيب، *الكفاية*، ١٣٣.

فهذه تعاريف تلك المصطلحات كما بيَّنها العلماء، ويتضح فيها تميزهم بين بابي الأحكام والفضائل، وشروط كل منهما في التحمُّل والرواية، وأما عن مفاهيمها بحسب استخدام البيهقي لها، فستأتي تباعًا عند تحليل كتابيه السُّنن والشُّعب.

٣.١. التصنيف الحديثي في الشُّعب والسُّنن

أتت فكرة التصنيف في الشُّعب من حديث أبي هريرة في البخاري ومسلم، قال: قال رسول الله: الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان.[١]

فاجتهد العلماء في محاولة استنباط تلك الشُّعب المذكورة والمحددة بهذا الرقم على عدة مناهج. أولهم[٢] بحسب ما وصلنا هو كتاب **النصائح** لأبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم القرطبي (٣١١هـ)، شرح فيه حديث الفضائل.

ثم كتاب **وصف الإيمان وشعبه** لابن حبان (٣٥٤هـ) وذكر فيه أنه عدَّ الطاعات في الكتاب والسنة فوجدها تزيد على الشُّعب كثيرا، ثم عدَّ الطاعات التي وردت في السنة فحسب فوجدها تنقص عنه، ثم عدَّ الطاعات المقرونة بالإيمان في القرآن أو السنة فوجد أنها تنتهي إلى تسع وسبعين شعبة، فعمد إلى تفصيل هذه الشُّعب، ولكن لم يصلنا هذا الكتاب. وهذا يعني أن فكرة ربط الشعب بالفضائل التي اتصلت بالإيمان هي من ابتكار ابن حبَّان.

ثم جاء أبو عبد الله الحسين بن محمد الحَلِيمِي الجرجاني (٤٠٣هـ) فأعاد ذلك العمل نفسه، في كتابه **المنهاج في شُعَب الإيمان**، واهتم فيه بتعداد الشُّعب وشرحها شرحًا فلسفيًّا يعتمد القرآن والسنة، وكتابُه أقرب لأن يصنَّف في الأخلاق التطبيقية.

ثم وصل الكتابُ إلى البيهقي فلفت نظره حسن ترتيبه ودقة فائدته، ولقي فيه ما يناسب اشتغاله بالآداب والفضائل، فاقتبس منهجَه وزاد فيه زيادات مهمة خصوصًا في الحديث، بحيث صار مدونة حديثية تعتمد التصنيف الخلقي، وأسماه **الجامع في شُعَب الإيمان**.

---

[١] أخرجه البخاري، *الصحيح*، ٩، ومسلم، *الصحيح*، ٣٥.

[٢] انظر منى العسة، *الصناعة الحديثية*، ص٨٤.

وهذا يعني أن مفهوم الشعب تطور عند المحدثين فهو أضيق من الفضائل باعتباره فضائل مقيدة بوصف الإيمان، وهو مقابل للأحكام والسنن، بما يجعل البحث في الشُّعب بحثًا في الإيمان من منظور أخلاقي.

وأما التصنيف على السُّنن والأحكام، فكان سابقًا عليه، وذلك لاتحاد ميدان العمل بين الحديث والفقه في صدر الإسلام، وأهم أمثلته السُّنن الأربعة وما تبعها،[1] ومعظم الأحاديث الواردة في الصحاح والجوامع والمصنفات والموطآت، فنصيب أحاديث الأحكام منها واسعٌ.

٢. بُنيَة كتاب الشُّعب للبيهقي والموازنة مع السنن وشعب الحليمي في سياق المسألة الأخلاقية

أتوقف في هذا المبحث عند بيان بنية كل من الشُّعب والسُّنن، وترتيب الكتابين والفروق بينهما، لا في المنهج الكلي فهذا أوسع من هذه الدراسة، وإنما من خلال المسألة الأخلاقية فيهما فحسب، وأحاول أيضا التركيز في الموازنة والتحليل على أصول كتاب البيهقي عند الحليمي من جهة أخرى.

٢. ١. تصوير بُنية كتابَي الشعب وكتاب السنن

أبتدئ في الكلام عن تحليل بنية الشعب، بما صرح به البيهقي عن هذا الأمر، فإنه قال في مقدمة الشُّعب: "إنَّ الله وفَّقني لتصنيف كُتبٍ مشتملةٍ على أخبارٍ مستعملَةٍ في أصول الدين وفروعه [أي السُّنن]، ثم إني أحببت تصنيف كتابٍ جامعٍ أصلَ الإيمان وفروعَه [أي الفضائل]، وما جاء من الأخبار في بيانه وحسن القيام به، لما في ذلك من الترغيب والترهيب".[2] فإنه في هذا النص المختصر قد صرح بأن مفهومه للسنن وأحكامها بأنها أصول الدين وفروعه، وأن الشُّعب هي أصول الإيمان وفروعه. فالإيمان لديه يقابل الدِّين وهو الشريعة هنا، والأحكام تقابل الفضائل أيضا، لم يصرح إلا بواحد منها ألا وهو المستند، فالمستند في الأحكام الأوامر الشرعية ومراد الشارع، والمستند في الفضائل هو الترغيب والترهيب.

---

[1] سنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجة، وأيضا سنن سعيد بن منصور وسنن الدارقطني والدرامي على خلاف، والسنن الكبير أو الكبرى والصغير للبيهقي. والطبعة التي سنستخدمها للسنن الكبرى في هذه الدراسة هي طبعة المحقق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

[2] البيهقي، *شُعَب الإيمان*، ٨٤/١.

واكتفى البيهقي بهذه المقدمة الوجيزة للشُّعب، خلافا لما صنع الحَليمي، الذي قدَّم للشُّعب بتسعة أبواب، جاء البيهقي بمعظمها في سياق شرحه للشعب وبالأخص في شعبة الخلُق. وأما في السُّنن، فالبيهقي لم يفرد له مقدمة بل اكتفى بكتابه المدخل على الأرجح، وهو كتاب في علوم الحديث.

وجاء ترتيب أبواب كتاب السُّنن على النَّسق الشائع في كتب الفقه والسُّنن وأحاديث الأحكام، أي الطهارات فالعبادات فالمعاملات وغيرها، ولا حضور للمسألة الأخلاقية في عناوين الأبواب وهذا آت من موضوع الكتاب، خلافا لترتيب الشُّعب وأبوابها، فالأمر فيها يحتاج تدقيقًا وتأملًا كما سيأتي.

الأصل الذي يرشد إليه الحديث الشريف في الشُّعب، أن تكون مرتبة من حيث الأهمية والدرجة والاتصال بالإيمان، فأعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة واقعة ما بين ذلك. أي أنَّ سياق الحديث يقضي تحليل الشُّعبة العليا وما تتصل به من ارتباطات وآثار بالمسائل الأخلاقية والإيمانية، وكذلك تحليل إماطة الأذى عن الطريق، ثم محاولة ملء هذه السبعين درجة بينهما بما يحقق هذه التراتبية المقصودة في الحديث.

وهذه التراتبية بين الشُّعب لو حصلت فإنه سينتج عنها أمران، القول بأمهات الأخلاق والتمييز بينها وبين الأخلاق العادية، وأيضًا القول بالتمييز في إلزامية أنواع من الأخلاق بين الضروري والتكميلي، والقول بالتفاوت في الأجزية على مخالفتها. لكن الذي يظهر أمامنا أن البيهقي والحَليمي مشيا على منهج آخر هو التسوية بين الشُّعب من حيث الأولوية والأجزية، وهي التسوية التي انتهجها المحدثون في الفضائل.[1]

كما أنهما لم يصرحا بمنهجهما في ترتيب الشُّعب، بل تركا الأمر للتحليل والتأمل، ويمكن إرجاع الشُّعب السبع والسبعين إلى خمس دوائر أخلاقية هي الآتية، سأحاول إيرادها بالمقارنة مع بعض الكتب التي عنيت بهذا في التراث الإسلامي ممن أعقبه من العلماء.[2]

---

[1] نبَّه إلى ذلك محمد غورماز في دراسته *الأخلاق والحديث*، أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، ٢٠٠٣م، ص٥٨١.

[2] انظر على سبيل المثال: رسائل إخوان الصفا، الرسالة التاسعة في الأخلاق الفلسفية، والرسالة القشيرية في الأخلاق الصوفية، وموسوعة رسائل ابن أبي الدنيا في الأخلاق الأثرية، وانظر بشكل أدق في الرعاية لحقوق الله للمحاسبي (٢٤٣هـ)، وأدب الدين والدنيا للماوردي (٤٥٠هـ)، والذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ)، وإحياء علوم الدين للغزالي (٥٠٥هـ)، ويلاحظ أن المحاسبي متقدم على البيهقي وأن الماوردي معاصر له، والباقيين متأخران عنه قليلا. وانظر للتوسع: مجموعة باحثين، *المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامية*، تعريب عبد الحسن بور، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

الأول: الأخلاق الدينية

أفرد الحليمي والبيهقي للأخلاق الدينية أربعا وعشرين شعبة بما يشكل ٣٢٪ من الشُّعب، وابتدأ كتابه بها بالكلام في أركان الإيمان، ثم انتقل إلى التوكل وتكلم فيه عن قضايا أخلاقية فردية كنفي الطيرة والتشاؤم، وقضايا الرزق وطلب الحلال، وناقش قضية الأسباب المادية في الحياة وبحث في الرضا وأثره في الحياة، وبعد ذلك استفاض في شعبة محبة النبي عليه الصلاة والسلام، وألحق بها تعزيره وتجليله وتكريمه، وبه ينتهي من الأخلاق الدينية. ويمكن تصنيفها في المسائل الكلية التي تضم الشُّعب الآتية:

- أركان الإيمان (الإيمان بالله، ورسله، وملائكته، وكتبه، والقدر، واليوم الآخر، والبعث والحشر والجزاء).
- الشعائر الفردية (الصلاة، والصيام، والحج، وقراءة القرآن).
- أعمال القلوب (محبة الله، ومحبة النبي عليه الصلاة والسلام، وإجلاله، والخوف، والرجاء، والتوكل، والشكر، والإخلاص وترك الرياء، التوبة، والزهد، الغيرة، والسرور بالحسنة والاغتمام بالسيئة).

وهذه الأخلاق تشكل الجانب الأوسع من الشُّعب، ومن الفضائل عموما عند المحدثين،[1] إلا أنها لا تغطيها جميعها، فإنه لم يستدرك على الحليمي شعبًا وأخلاقًا دينيةً مناسبةً لشرطهما، كالتدبر، واحترام اليمين، والدعاء، والذكر، والتقوى، والتسليم، والخشوع، وقد يكون تعرض لبعض من معانيها في ثنايا الشُّعب الكلية.

الثاني: الأخلاق الفردية

أفردا لها واحدًا وعشرين شعبة، بما يشكل ٢٨٪ من الشُّعب، ويمكن تصنيفها في أخلاق مرغوبة ومذمومة:

---

[1] تنوعت تسميات العلماء لها، فأسماها ابن العربي: التذكير، والرازي: تصفية الباطن ورياضة القلوب، والسيوطي الموعظة من القرآن. انظر معتز الخطيب، "آيات الأخلاق: سؤال الأخلاق عند المفسرين"، مجلة الأخلاق الإسلامية، مطبعة بريل، عدد١، ٢٠١٧م، ص٨٧.

- المرغوبة (طلب العلم، ونشره، وطهارة البدن الظاهرة، والباطنة بغض البصر، وحفظ الفرج، والحياء، والصبر، والكرم والجود، وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه فيترك الأنانية).
- المذمومة (الأنانية، وتناول الأطعمة والأشربة المحرمة، والتحاسد، واللهو، واللغو).

وأكد البيهقي على علاقة الأخلاق الفردية بالأخلاق الدينية، فإنه في شعبة العلم وجَّه العلم إلى علوم الدين أولا، ثم علوم الدنيا،[1] وربط شرف العلم بشفاعة أصحابه لغيرهم يوم البعث، وهكذا.

وكذلك فإنه لم يستدرك على الحليمي شُعبًا لأخلاق أخرى كالصدق والثبات والانضباط والنظام والشجاعة والثقة بالنفس، وترك حياة الدعة والترف وسوء الظن والطمع والقسوة، وهي مما يناسب شرطهما، وتكلم فيها غيره من الأخلاقيين المسلمين.

الثالث: الأخلاق الاجتماعية

أفردا لها عشرين شعبة بما يشكل ٢٦٪ من الشُّعب، ويمكن تصنيفها على النحو الآتي:

- الشعائر الاجتماعية (الزكاة، وتقديم القرابين والأضاحي، والتعاون على البر، والصلاة على الميت).
- الوفاء والبذل (الوفاء، وأداء الأمانات، وإكرام الجار، والضيف، والعتق، وحقوق المسلمين: السلام، ورد السلام، وعيادة المريض، وتشميت العاطس).
- حفظ أخلاق المجتمع (إيجاب ستر العورات، وترك الخوض في أعراض الناس، وحفظ اللسان، والغلظة على المفسدين، والستر على أصحاب المعاصي، والإصلاح بين الناس).
- المذموم منها (الجناية على النفوس، والفروج، والأموال: بالسرقة، وأكل المال بالباطل).

وتميزا في الأخلاق الاجتماعية بأنهما توسعا فيها توسعًا شاملًا، بحيث لم يستدرك عليه من جاء بعدهما في الكتب المدروسة أخلاقًا وأنواعًا أخرى.

---

[1] أورد فيها حديث "طلب العلم في الصين" وعقَّب عليه بقوله: ١٩٤/٣: حديث متنه مشهور، إسناده ضعيف، روي من أوجه كلها ضعيف.

الرابع: أخلاق الأسرة والبيوت

أفردا لها سِتَّ شعب، بما يشكل ٧٪ من الشُّعب، ويمكن تصنيفها على الوجه الآتي:

- أخلاق العائلة: (بر الوالدين، وصلة الرحم، وحقوق الأولاد).
- وأخلاق الطبقات: (الإحسان على المماليك، وحق السادة على المماليك، ورحمة الصغير واحترام الكبير).

فلم يتوسعا كثيرًا في أخلاق الأسرة، وكانت من أدنى الشُّعب تفصيلا. ولم يتعرضا للدستور الأخلاقي في التعامل بين الزوجين، وحقوقهما، ولا مسألة التعدد والتحكيم عند الشقاق والطلاق، والسكنى، والتعويض، ولم يناقشا مسائل الإحسان فيما سبق، ولا إلى أخلاق التعامل مع الحيوانات والبيئة، واختصرا كثيرًا في ذكره آداب البنوة والأبوة والأمومة والزوجية.

الخامس: أخلاق الدولة والسلطة

أفردا لها ست شُعَب أيضًا كسابقتها، بما يشكل ٧٪ من الشُّعب، ويمكن تصنيفها على الوجه الآتي:

- أخلاق الحاكم: (الجهاد، والحكم بين الناس بالعدل والشورى).
- أخلاق المحكوم: (أداء الخمس، وطاعة أولي الأمر، والتمسك بالجماعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

ولم يتوسعا في أخلاق السلطة أو الدولة، خصوصًا مسائل العلاقات الخارجية متى يكون السلام، وأنواع الجهاد، وغاياته، وتدخل الدولة في الخصوصيات والاقتصاد وما يتصل بذلك مما تكلم فيه الأخلاقيون بعدهما.

٢.٢. تحليل بُنية الكتابين وتقويمهما

كانت العلاقات بين التراجم والأحاديث قوية، ويلاحظ أنه أُخِّرت "الأخلاق" الصريحة عن "الإيمان والحب والعلم والعبادات"، وكأنها تأسيسٌ لها سابقٌ عليها. وأنه أُخِّرت "الأخلاق الاجتماعية والفردية " عن "أخلاق السلطة" رغم أن الكلام في أخلاق السلطة جاء مختصرًا بالمقارنة مع الأخلاق

الاجتماعية والفردية المذكورة، ولعل ذلك يشير إلى أن فضيلة العدل والشورى مؤسسة لسائر أخلاق الأفراد والجماعات.

وأما عن مسألة العدول عن بعض الشُّعب هذه يمكن تفسيرها بأنها إشارة إلى أولوية ما ذكراه على ما تركاه، فالشُّعب محصورة بالسبعين ولا يصح تجاوزها، أو أن ما قدَّماه كان دراسة أولية يلاحظ عليها عدم اكتمال البحث الأخلاقي، وهو الأرجح، لأنها أيضًا أخلاق كلية تشمل بعض ما جاءا به من فروع، ولعل البيهقي معذور فيما سباق بمتابعته الحليمي رغم إمكان استدراكه عليه.

وكانت العلائق بين الشُّعب على مستوى الوحدة الموضوعية وفي داخل الدائرة الأخلاقية الواحدة متينة على العموم، فالترتيب في الشعب على المواضيع لا على الأولوية. ومن أمثلة ذلك ما نراه في أخلاق الأسرة أنهما ابتدآ بشعبة بر الوالدين وهما الحلقة الضيقة حول الإنسان، ثم أتبعاها بشعبة صلة الرحم لتشمل الحلقة الأوسع حوله في ترابط منطقي.[1] وكذلك في حفظ المال ذكرا حرمة التعدي على أموال الناس بغير حق، وضربا لهذا بأمثلة كالرشوة والسرقة، ونقلا في حرمة ممارسة العمل هذا وحرمة الإعانة فيه، وختما بمساوئ الربا، والتشديد في الدَّين.[2]

ولربما وقع الخلل في الترتيب أحيانا، فأُدرجت شُعَب تند عن المعنى العام لتلك الوحدة أو تختصر الكلام فيها كثيرًا، ومن أمثلته كلامهما عن الوفاء بالعقود، إذ كان يُنتظر أن يُغطَّى الموضوع بطريقة أوسع، ولكنه اكتفي بالأحاديث المشهورة في فضل الوفاء وكون الخيانة من شُعَب النفاق.[3] وبعد عدة شُعَب ورد ذكر الوفاء في أداء الأمانات،[4] ولو أُتبعت الثانية بالأولى لكان أولى. وفي أخلاق

[1] البيهقي، *شُعَب الإيمان*، الشعبة الخامسة والخمسون، ١٠/ ٢٦٩ وما بعدها. والحليمي، *المنهاج في شعب الإيمان*، ٢٤١/٣ وما بعدها. مع ملاحظة أن التوثيق هنا يكون بالإحالة إلى الشعبة بأكملها بما تحتويه من أحاديث وتعليقات من المؤلفين.

[2] البيهقي، *شُعَب الإيمان*، الشعبة الثامنة والثلاثون، ٣٤٢/٧-٣٩٠. والشعبة الرابعة والأربعون، ٣٨/٩ وما بعدها. والحليمي، *المنهاج في شعب الإيمان* ٤٢/٣، ١٠٨/٣.

[3] البيهقي، *شُعَب الإيمان*، الشعبة الثَّانِية وَالثَّلَاثُونَ، ١٨٨/٦ وما بعدها. والحليمي، *المنهاج في شعب الإيمان*، ٥١٣/٢ وما بعدها.

[4] البيهقي، شُعَب الإيمان، الشعبة الْخَامِسة وَالثَّلَاثُونَ، ١٩٨/٧ وما بعدها. والحليمي، *المنهاج في شعب* الإيمان، ٢٥/٣ وما بعدها.

الأسرة أفردا شعبة لحقوق الأولاد والأهلين، ذكرا فيها العقيقة والحلاقة والتسمية والختان، وبعد ذلك بعدة شُعَب أفردا شعبة ببر الوالدين،[1] ولو أنها أُلحقت بأخلاق الأسرة لكان أوضح.

وأما في ترتيب الأفكار في الشُّعبة الجزئية فلئن كان البيهقي متبعًا للحليمي في الترتيب الموضوعي، فإنه استقل في ترتيب إيراد الأفكار والأحاديث في الشُّعبة، وكان يأتي في كُلِّ شعبة بأصلها وأدلتها من الكتاب والسنة، وبمسؤولية للمسلم في التحلي بها، ثم ينتقل إلى الإلزام بها والجَهْد اللازم لتحقيقها والجزاء على مخالفتها، على أنه لم يرد من التفاصيل أن تستوعب جوانب الشُّعبة بأكملها عند تنزيلها على الوقائع، بل اكتفى بالكليات الأخلاقية وببعض الأنواع والتفاصيل عنها، بما يترك للمكلف الأخلاقي أن يجتهد في تنزيل هذه الفضائل في قراراته وأفعاله وأقواله في الحياة، خلافًا لقصد الشمول والاستيعاب في السُّنن. فإنه إذ تعرض لمقصد العلم، خصَّه بالعلم النافع في الدنيا والآخرة، وأورد أولا النوايا السابقة على التصرف نفسه وذكر جزاء كتمه أو توظيفه في الفساد، وعدل عن إيراد كثير من التفاصيل التي يمكن ذكرها في هذه الشُّعبة الكلية.

ويمكن لنا أن نلاحظ على البيهقي أمور متعلقة ببنية الكتاب:

تكرار بعض المسائل في الشُّعب، فإنه قد تمت مناقشة طاعة ولي الأمر في الشُّعبة (٤٩)، ثم تكرر ذلك في الشُّعبة (٥٠) المسماة بفضيلة التمسك بالجماعة.

وقوع بعض الاستطرادات والخروج إلى مسائل لا تتصل بالأخلاق ولا بأمهات الإيمان ومنه أنه في الإيمان بالكتب خرج إلى جمع القرآن وآلياته،[2] وفي محبة النبي عليه الصلاة والسلام انتقل إلى نسبه وطهارة أصله، أسمائه،[3] ووصفه الخَلْقي وفصاحته،[4] ولن يعدم الناظر رابطا مع الموضوع الأصل، ولكنه ليس بجلي تماما.[5]

عدم العناية كثيرًا بتقسيم الشُّعبة إلى أجزائها المعروفة، ففي كلام البيهقي في شعبة حفظ اللسان، اتسع ليشمل فضيلة الصدق وإشغال اللسان بما يفيد، وسوء الكذب والحلف واللعن

---

[1] البيهقي، *شُعب الإيمان*، الشعبة السِّتُّونَ، ١٠٤/١١ وما بعدها، والحليمي، *المنهاج في شُعب الإيمان*، ٢٧٦/٣ وما بعدها.

[2] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ٣٣٩/١.

[3] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ٥١٠/٢-٥٣٦.

[4] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ١٧/٣-٤٣.

[5] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ٣٣٩/١.

والشتم، وأورد حكايات عن فضل الصدق وذم الكذب، ولكنه لم يقسم الشُّعبة إلى فصول على آفات اللسان بل عرضها تباعًا لا على الآفات كما هو شائع.

وهذا يعني أن الشعب في تصور المحدثين هي الأعمال الحسنة والفضائل التطبيقية، فاهتموا بهذا دون التنظير للأخلاق والكلام في الحسن والقبح،[١] وتسعى لتهذيب النفس واللسان والفكر والجوارح معا بنظر كلي وشمولي، وأنها أخلاق أولية بسيطة مفهومة للعامة وليست بثانوية كلية، كخير وشر وواجب وحرام وصالح.[٢]

ويلاحظ وجود بعض الأبواب المشتركة بين الشُّعب والسُّنن، ولكن أسلوب المعالجة مختلف فيما بين الكتابين، فالشُّعب إذ تعالج الأعمال المسنونة، فإن السُّنن تعالج سنن الأعمال، فالصيام دُرس في السُّنن ضمن دوائر الأحكام الخمسة كسنة تأخير السحور وتعجيل الفطور وقيام الليل، وأما في الشُّعب فإنه شرح فضيلة صيام الأيام المسنونة، ومحاسن ومساوئ أمور معينة فيه.

٣. المدخل الأخلاقي إلى الشُّعب بين البيهقي والحليمي

عالج المحدثون المسائل الأخلاقية من جهة تطبيقية لا تنظيرية، واهتموا بالأخلاق التي حضت عليها السنة النبوية، وأفردوا في هذا كتبا معينة كالأدب المفرد للبخاري (٢٥٦هـ)، والزهد لأحمد (٢٤١هـ) وأبي داود (٢٧٥هـ) وأبي حاتم (٢٧٧هـ) وابن أبي الدنيا (٢٨١هـ) وكتاب الإيمان[٣] وكتب أخرى من مصنفاتهم.[٤]

---

[١] خلص غورماز إلى أن المحدثين لم يشتغلوا في التأسيس النظري للأخلاق، بل كانت عنايتهم متجهة إلى الفضائل والتطبيق، انظر المصدر السابق في الموضع نفسه.

[٢] مصطلح أخلاق أولية وثانوية هو لايزوتسو استخدمه في سياق النظر الأخلاقي في القرآن، وهو ينطبق على الشعب في رأينا، انظر ايزوتسو توشيهيكو، *مفاهيم الأخلاق الدينية في القرآن*، موترال: منشورات جامعة ماكغيل كوين، ١٩٦٦م، ص٧٠-٧٢.

[٣] في كتاب الإيمان في *صحيح البخاري* نرى هذه الأبواب: إطعام الطعام من الإسلام وباب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه. وفي *صحيح مسلم* باب الحث على إكرام الجار والضيف وباب غلظ تحريم النميمة. وفي *سنن الترمذي* باب أن الحياء من الإيمان، ذكره في أبواب الإيمان.

[٤] انظر على سبيل المثال *صحيح البخاري:* كتاب الأدب، كتاب الرقاق. *وصحيح مسلم*: كتاب الآداب، كتاب البر والصلة والآداب، كتاب الزهد والرقائق. *وسنن أبي داود*: كتاب الأدب. *وسنن النسائي*: الإيمان وشرائعه، وسنن الترمذي: أبواب البر والصلة، أبواب الأدب. *وسنن ابن ماجه*: أبواب الأدب، أبواب الزهد.

والغرض من هذا المبحث هو التدقيق في صنيع البيهقي والتأمل في أبواب الشُّعب وتفاصيلها في محاولة لاستخراج تصورات كلية أخلاقية، ومن ثم تنزيلها في هياكل فلسفية أخلاقية لم تصرح بها أبواب الكتاب، وقد اعتمدت الدراسة هنا الهيكل الذي اقترحه كانط (١٨٠٤م) في تأسيسه النظري للأخلاق، والمتضمن (الإلزام، المسؤولية، الجزاء، النية والدوافع، الجهد)، خصوصًا أن محمد عبد الله دراز قد أقام تحليله للأخلاق القرآنية على هذا الهيكل أيضًا، فكان ذلك دافعًا لنا في اختياره ومحاولة تنزيل مفهوم الشعب عليه مع المحافظة على خصوصيته ككتاب في الحديث النبوي.

٣.١. التأسيس النظري للأخلاق في الشُّعب، والموازنة مع شعب الحليمي

نحاول هنا أن نستنتج الأسس النظرية الأخلاقية والإشكالات الأخلاقية كما تجلت لنا في الشعب، وأهمها مصدر الأخلاق وأصلها ومسألة الشفاعة.

مشى الحليمي والبيهقي في الشُّعب على نسق المحدثين في المسألة، وعُنيا بالفضائل التي جاء الترغيب إليها، وبالجانب التطبيقي من تلك الأخلاق، مع ذكر أدلتها وأمثلتها، ولم يتعرضا لتأصيل الفضائل وفلسفتها، رغم أنه كان شائعا آنذاك الكلام في مسألة الحسن والقبح، والتحسين العقلي والشرعي، وهل الخلق الحسن هو حسن لذاته أم لتحسين الشارع له، وهي من المسائل التي تعنى بالأساس الفلسفي للأخلاق العقلية أو الدينية، بما يسمى اليوم بما وراء الأخلاق.

إلا أنهما سارا على الاتجاه الأشعري في أن مصدر تحسين الأفعال وتقبيحها هو الشريعة فحسب، وإن لم يصرحا بذلك في شعبة أو فقرة مستقلة، بل تجلى ذلك من خلال الشروح والتطبيقات، كما إنهما إذ ربطا الشُّعب بالإيمان، فالأخلاق في الشعب أخلاق دينية، ومصدر الإلزام بها هو الإيمان، على أن ارتباط الشُّعب بالإيمان، واقتصار أحكامها على الحسن والقبح يفتح باب التعليل في أفعالها والموازنة فيما بينها، وخصوصا في تنزيلها على الوقائع، خلافا لمسائل السُّنن والأحكام التي ترتبط بالأوامر والنواهي، فيغلب عليها الجانب التعبدي غير المعلل.

وقد عرَّف البيهقي **الخلق** بأنه: "سلامة النفس نحو الأرفق الأحمد من الأفعال"،[1] أي أنه قيمة معيارية تضاف للأفعال فتسمها بالحسن، وهو يرشح كونها فطرية بتعبيرها "سلامة النفس" لا مكتسبة، ثم مثل عليها بثلاثة أخلاق اجتماعية، هي كظم الغيظ، ولين الجانب، والتواضع، ورتَّبها على ثلاثة مستويات، فألزم أولًا بترك الغضب وكظم الغيظ وعدم التعدي على الآخرين ولو كان بحق، ثم

---

[1] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ١٠/٣٥٠.

أعقب ذلك بما هو أعلى وهو حسن التعامل مع الناس ولين العريكة لهم ولو كانوا على غير وفاق معه، ثم انتهى إلى أعلاها بالتواضع لهم وترك الافتخار وتعداد المناقب والمآثر أمام غيره ممن لا يملكها.[١]

وتوسع في أصل الخُلُق **أفِطريٌّ هو أم مُكتسبٌ**، فاختار كونه فطريًّا من حيث الأصل، ويقبل التهذيب والارتقاء بالاكتساب، ويفهم هذا من مسألتين: كونه اشترط حالة اكتساب الخلق أن يكون في فطرته أصل منه، فيكون الاكتساب في سياق إتمامه فحسب، لا سياق غرس بذرته الأولى. ولعله إذ لم يناقش مسألة فيما إذا كانت فطرة المرء خالية من بعض الأخلاق، أتراه يكتسبها بالاجتهاد أم لا! بما يشير إلى عدم اعتباره لها.[٢]

وعالج إشكال الشفاعة عندما تحدث عن مصير أصحاب الكبار من المؤمنين إذا وافوا القيامة بلا توبة قدموها، فاختار القول بالمشيئة، إن شاء عذبهم لمرة ثم أخرجهم بشفاعة أو بغير شفاعة، فتوقف بعدئذ عند مفهوم الشفاعة وكأنه يريد أن يجيب عن إشكال المسؤولية الأخلاقية في الشفاعة من حيث كونها انتقائية تنال بعض العصاة دون غيرهم كما يبدو من ظاهرها، فأورد الأحاديث التي تؤكد أنها أولا عامة لكل مؤمن، بحيث لا تخرم عنصر العدالة والمساواة في الخصومة بين يدي الله تعالى، فتكون النتيجة ألا يبقى مؤمن في النار، والأمر نفسه في الشفاعة الخاصة، فإنه لا اعتباط فيها، بل تصيب من حَسُن عملُه.[٣]

٣.٢. العناصر النظرية للأخلاق في الشُّعب

يمكن إيراد العناصر النظرية للأخلاق في الشعب بحسب أسس كانط ودراز مع الموازنة في بعض المواضع فيما صنعه البيهقي في السنن على الشكل الآتي:[٤]

أولًا: الإلزام

---

[١] ولكنه إذ ناقش المسألة في تفاصيل الشُّعبة، غير الترتيب إلى لين الجانب، فالتواضع، فكظم الغيظ، وترتيبه الأول أولى.

[٢] انظر البيهقي، *شُعب الإيمان*، شعبة حسن الخلق، ولكأنها صورة مصغرة عن الكتاب، أفرد فيها ستمئة حديث تقريبا من ٧٦٠٩، إلى رقم ٨١٩٢، ٣٥٣/١٠- ٧٢/١١.

[٣] انظر البيهقي، *شُعب الإيمان*، الشعبة الثامنة حشر الناس بعدما يبعثون من قبورهم، ٤٢٢/١-٥٦٥.

[٤] تحاول الدراسة في هذا المبحث أن تقرأ عمل البيهقي خصوصا في شروحه للشُّعب وإيراده للأحاديث المناسبة لها على ضوء كانط ودراز، وباعتبار أن المقاربة ستكون عمومية وكلية لكتاب الشعب جميعه، من غير تخصيص لشعبة دون أخرى، فالإحالات والإشارات هنا أيضا ستتجه إلى الكتاب كله.

أسَّسَ البيهقي أخلاق الشعب على الإيمان، فالحديث يصف الشعب بالإيمان، ويجعله مصدر إلزامها، وقد عرَّف البيهقي الإيمان بأنه: التصديق والتحقيق، بالإقرار والشهادة، وأن أصله الإقرار، وفرعه العمل، ويزيد به وينقص بنقصانه على منهج الأشاعرة.[١] وقد أسَّسَ للإيمان الذي هو مصدر الأخلاق لديه بأحاديث كثيرة، ابتدأها بأحاديث معرفة الله وصفاته وأسمائه ومعانيها، فأخرج حديث "من مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، دَخَلَ الْجَنَّةَ.[٢] ثم أخرج حديث أسباب نزول سورة الإخلاص ومعانيها لما لها من خصوصية التعرُّف إلى الله،[٣] وكذلك أخرج حديث الأسماء الحسنى لخصوصية معرفة صفاته وأطال فيها، ويفهم من هذا أنه يربط بين الأخلاق الإيمانية والصفات الربَّانية،[٤] وأن الإلزام مصدره ذاتي آت من معرفة العبد بصفات خالقه، فالإيمان يكون بعد العلم والمعرفة، وهو نابع عن اختيار المرء الإيمان طواعية.

كذلك أورد حديث "أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا"،[٥] وجعل وظيفة النبوة إتمام الأخلاق وإعمال الضمير الإنساني الذي ترعاه تفاصيل الإيمان بالله تعالى وبالغيب، بحيث تكون سنده الملزم وداعمه المعنوي في اختيار الخير وتجنب الشرور، وبهذا يتلخص منطق الإلزام في الشُّعب عند البيهقي، فهي أخلاق دينية من حيث المصدر واستحقاق الجزاء، وتكتسب إلزاميتها من الدين والنصوص الدينية.[٦]

على أنَّ مخالفة السُّنن تغاير مخالفة الشُّعب أيضا، خصوصًا في الصحة الشكلية للعمل، كالعبادات والعقود والأنكحة التي تتخلف عنها بعض شروطها فإنها باطلة في الدنيا والآخرة، وفي الديانة والقضاء، أي أنها اكتسبت سندًا قضائيًّا دنيويًّا، بخلاف الشُّعب التي ينتج عن تخلف شروطها بطلان أجزيتها أو عقوبتها الأخروية فحسب. فالعبادات التي استوفت شروطها ولكنها غُلِّفت بالرياء

---

[١] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ١/٨٩-٩١.

[٢] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ١/٢٠٠.

[٣] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ١/٢٠٦.

[٤] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ١/٢٠٩-٢٧١.

[٥] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ١٠/٣٥١.

[٦] لم يرتض دراز وصف الأخلاق القرآنية بالأخلاق الدينية لأنها "لا تقتصر على تنظيم العلاقة بين العبد وربه، بل تتجاوز ذلك إلى تنظيم العلاقات بين البشر عمومًا. كما أن رقابتها وجزاءها لا يقتصر على السماء فحسب.." وهو في هذا يغلب نظرية الواجب على الأخلاق الدينية، ثم يعود إلى منزلة النية فيقول بأنها دينية بامتياز، والذي يبدو لي في تصور البيهقي للشُّعَب أن العكس هو الصحيح، فهي أخلاق دينية إلا فيما ذكره دراز فيظهر فيه مؤثرات أخرى، انظر دراز، *دستور الأخلاق في القرآن*، مؤسسة الرسالة، ط١٠، ١٤١٨هـ، ص٦٧٨.

والنوايا السيئة مردودة أخرويًّا على صاحبها صحيحةٌ بحسب الفقيه في الدنيا. وكذلك العقود القائمة على الغبن والغش وإن صحت فقهًا فإنَّ صاحبها يتحمل المسؤولية الأخلاقية الكاملة أمام الله تعالى.

والإلزام عنده ذاتي نتيجة معرفة العبد بصفات وخصائص خالقه، نابع عن اختيار المرء الإيمان طواعية، وأكد على ذلك في شعبتي محبة الله والخوف منه، وقدم شعبة الحب على الخوف، فأعطى الشُّعب بُعدًا ترغيبيًّا. واختار في شعبة الخوف أحاديث تحيله إلى الضمير والخوف الاختياري الذي يبنى على الإيمان الطوعي، وأورد فيه حديثي "سبعة يظلهم الله في ظله"، "وثلاثة أعين لا تمسها النار"،[1] فرجَّح فيها جانب الخوف على المحبة، فحقق بذلك التوازن بين الحب والخوف مع تقديم الحب على الخوف. كذا اختار من الأحاديث ما ينمي الإيمان والخشية من الله تعالى، ولم يتوسع في أشكال العذاب وتفاصيله.

وعندما انتقل إلى الإيمان بالقدر، فإنه كان يمشي على أركان الإيمان المعروفة، ولكنه كان بهذا النسق يؤسس لفضيلة الرضا، ويربط هذا الخلق بالعقيدة مباشرة وبأصول الدين. وبذلك تم له التأسيس للإلزام.[2]

ثانيًا: المسؤولية

المسؤولية في الشُّعب فردية أمام الله تعالى، وهي دنيوية وأخروية، وكذلك دينية واجتماعية وأخلاقية، وقد بذل البيهقيُّ جهدًا طيِّبًا في إظهار هذا الجانب في شعبة البعث والحشر والحساب على وجه الخصوص. والبيهقي يدين بمذهب الأشاعرة في العقيدة،[3] ويقول بالكسب في الأفعال، فالمسؤولية عنده تتحقق بالشروع بالأفعال أو بنية الشروع بها، إلا أن له في كتابه الاعتقاد كلامٌ مُشكِلٌ

---

[1] انظر الحديثين في البيهقي، *شُعب الإيمان*، ٢٣١/٢.

[2] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ٣٥٣/١، وقد لفت مؤلفو كتاب *المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامية* النظر إلى أن مراد المؤلف من إيراده لمثل الإيمان بالله وملائكته والرسل والكتب وبعض المسائل الكلامية، والصلاة والصيام والزكاة الفقهية: ما تتضمنه من معان ونقاط أخلاقية مع بعض الإثارات الفقهية الكلامية التي تخدم المناسبة، ص٢٧٨، ويبدو أن التأسيس لعنصر الإلزام الأخلاقي مما لم يتنبه إليه الباحثون.

[3] البيهقي موافق للأشعرية في أهم ثلاثة أبواب عقدية أشعرية: فهو في باب الأسماء والصفات: بين التأويل والتفويض. وهو في باب القدر: قائل بإثبات الفعل للعبد، وبسلب تأثير الأسباب في مسبباتها إلا بتقدير الله، وهذا هو الكسب. وهو في مقدمة الشُّعب يعرف الإيمان بأنه التصديق، وبأنه اعتقاد وقول فقط، وأن الأعمال شرط كمال فحسب. وله أقوال في مسائل أخرى أقرب فيها إلى منه أهل الحديث، انظر في هذا الغامدي، أحمد بن عطية، *البيهقي وموقفه من الإلهيات*، المدينة المنورة: منشورات الجامعة الإسلامية.

قد يُفهم منه الجبر، بما يحيل المسؤولية الأخلاقية عن كاهل العبد،[1] ولكن لم نلمسه في الشُّعب فلا داعي للخوض فيه، أي قائل في الشُّعب بالحرية الكافية لدى المكلف العاقل، ليتحمل المسؤولية الأخلاقية عن أفعاله الإرادية.

ثالثًا: الجزاء

الجزاء في الشُّعب شامل، فيه العاجل وفيه الآجل، وله ثلاثة أشكال، **أولها** وأكثرها حضورًا في الشُّعب الجزاء الأخروي الذي يترتب على الإيمان بيوم البعث والنشور والحساب، **وثانيها** الجزاء الدنيوي وهو نوعان مادي بالعقوبات والكفارات، ونفسي بما يعقب الحسنة من السرور ويعقب السيئة من الاغتمام. **وثالثه** الجزاء الأخلاقي وهو التوبة التي أفرد لها شعبة بحيالها لتكون جزءًا أخلاقيًّا أصيلًا على الأفعال الأخلاقية المشينة، ولا يكتفي فيها بالندم فحسب بل إنها أوسع منه كما هو معلوم في شروط التوبة،[2] وتفصيل الكلام في النقاط الأربع الآتية:

١.الجزاء أخروي أصلًا، ودنيوي استثناءً: ففي حديثه في باب الإيمان باليوم الآخر، أكد ذلك وأجاز أن يكون دنيويًا فيما جاء قانون الأحكام منظمًا له، ولم يناقش كون الأجزية جوابر أم زواجر. وفي كلامه عن الحشر بعد البعث،[3] والحساب والميزان الدقيق[4] الذي ينتظر كل إنسان، ظهر عنصر "الإثم الأخروي" جزاءً لجميع المخالفات، ولهذا فإن الرجحان هو لجهة الجزاء الأخروي في معظم الشُّعب، ولا حضور لقضية الفساد والبطلان الفقهي في الشُّعب إلا في حدود ضيقة ككلامه في الإكراه أو الغبن في العقود. وفي دائرة الجزاء الدنيوي حدث نوع اتصال بين السُّنن والشُّعب، لأنها تدخل في دائرة الواعظ والفقيه، فالسرقة والزنا وغير ذلك من الأفعال المشينة أخلاقيا، لها أجزية دنيوية وأخروية معا.

٢.الجزاء ترهيب وترغيب: ويمثل له بأحاديث فضائل العمل بها والتحذير من مخالفتها، ولئن كان جانب الترغيب في الإلزام أوضح، فإن جانب الترهيب في الجزاء أكثر شيوعًا في الكتاب، وقد سلف بيانه في الإلزام.

---

[1] انظر كتابه *الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد*، المحقق: أحمد عصام الكاتب، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠١هـ، ص١٤٧ وما بعدها. والغامدي، *البيهقي وموقفه من الإلهيات*، ص٣١٩-٣٢٩.

[2] هو ما أصَّل له دراز في كتابه عن *الجزاء القرآني*، ص٤٦٤.

[3] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ٤٢٢/١ وما بعدها.

[4] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ٤٤٣/١ وما بعدها.

٣.الجزاء له تراتبية دقيقة: في كلامه عن الكبائر كان يؤسس لمعنى التراتبية في الأجزية ضمن الشُّعبة الواحدة، أي أنه يقر بالتراتبية داخل الشُّعبة نفسها وليس بين الشُّعب أنفسها، بحيث تكون المخالفة الكلية لها من جنس الكبائر، والمخالفة الجزئية لها من جنس الصغائر وغيره، وقد أفرد لهذا المعنى فصلًا أكَّد فيه ذلك وتكلم عن مضاعفة جزاء الطاعة، والاقتصار على السيئة الواحدة مقابل المعصية،[١] في ترجيح جانب الرحمة على العدالة في حضرة الحساب أمام الله تعالى.

٤.الجزاء يحقق عدالة جزئيةً في الدنيا، أما العدالة المطلقة فللآخرة: في كلامه عن الصراط بين أن العدالة المطلقة إنما تتحقق عليه فحسب،[٢] فيتجاوزه المصلح ويسقط فيه الظلمة، فهي مختصة بالآخرة. وفي تصويره علامات القيامة وأهوال الآخرة وذكره أوصافها وشرائطها، شكل من أشكال تأكيد وقوعه المستقبلي لا محالة للجزاء على الأفعال الدنيوية، فالإلزام غيبي والجزاء أخروي، ولهذا فإنه أطال في الغيبيات لكي تتحول إلى واقع محسوس أمام القارئ فيتحقق الدافع الكافي لديه للالتزام بالقانون الأخلاقي.

رابعًا: الجَهْد

الجَهْد هو المطالبة الدائمة باستخدام الطاقة الأخلاقية، كالدعوة المستمرة لبذل الجَهْد المستمر لفعل الخير ومقاومة الشرور، وأداء الواجبات وتجنب المحرمات، وهو الجانب الأهم والأوسع الذي أدير عليه كتابُ الشُّعب، ويمكن أن نردَّه إلى ثلاثة أنواع:

١.الجَهْد السلبي والامتناع، بمدافعة الميول الخبيثة التي تحث على الشر: ويشمل كلامه في تحريم الجنايات على النفوس والفروج والأموال بالسرقة وأكل المال بالباطل، وترك اللعب واللهو واللغو والحسد والخوض في أعراض الناس، وبأفعال سلبية أخرى منها الحياء، والستر على أصحاب المعاصي، والصبر والزهد.

٢.الجَهْد الإيجابي، بالالتزام بفضائل الأخلاق وتطبيقها في الواقع، وهي العبادات والجهاد والوفاء والشكر وحفظ اللسان وأداء الأمانات، وحفظ اللسان وضبط الكلام وحفظ العورات، والإخلاص وترك الرياء وتقديم القرابين والأضاحي، وطاعة أولي الأمر والتمسك بالجماعة، والحكم بين الناس بالعدل والشورى، ونماذج أخرى كثيرة.

---

[١] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ٣٧٠/٣، ١٩٧/٥، ٢٦٧/٩.

[٢] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ٥٢٣/١.

٣.الجَهْد المبدع، المتصل بالتعليل الأخلاقي والمحاكمة العقلية في تنزيل المبادئ الأخلاقية الكلية على الوقائع والتفاصيل، فعلى المكلف أن يستقل بنفسه في تقويم العمل الخلقي على المبادئ المذكورة في الشُّعب، بحيث يختار الاختيارات الصالحة في تفاصيل الحياة ودقائقها، دون الرجوع إلى مرشد له في كل مسألة، بل بتحكيم هذه الفضائل وهذه الكليات الأخلاقية.[١] كما أنه يلحظ في الجَهْد ما لاحظه دراز في الأخلاق القرآنية بأن الشُّعب لم تأمر بالبحث عن الألم البدني، بل حرمته، ولم تكتف ببذل أقل الجهد، فلا ترضى لنا أن نرتد أمام المشقات الأولى، بل يجب التوسط في ذلك.[٢]

وفي هذه النقطة يتجلى أحد الفروق المهمة بين الشُّعب والسُّنن التي يراد لها أن تستوعب تفاصيل الحياة كلها بأحد الأحكام التكليفية الخمسة فحسب، خلافا للشعب التي تستوعبها وتستوعب بواعثها ونواياها ومقاصدها، فالشُّعب هنا أوسع وأشمل من مفهوم السُّنن.

٤.أثر المسألة الأخلاقية في التعامل الحديثي في السُّنن والشُّعب

في هذا الجزء من الدراسة سيتم إجراء مقارنات بين المنهج الحديثي الذي سار عليه البيهقي في السُّنن وفي الشُّعب فيما يتصل بأحاديث الأخلاق والفضائل، وأحاديث الأحكام، وهل كان شرطه فيهما واحدا أم مفارقا، وهل تخفف في شروطه في الشُّعب، وما أسباب ذلك لو حصل؟ وأيضا ستجرى بعض المقارنات بين منهج إيراده أحاديث الأحكام في السُّنن وأحاديث الفضائل في الشُّعب، وكيف ترجم لها وكيف عرضها وكيف ساقها؟ وما يتصل بذلك.

٤. ١. منهج البيهقي الحديثي بين السُّنن والشُّعب

الذي يهمنا هنا هو تسليط الضوء على منهجه في التعامل مع أحاديث الفضائل والأحكام، وذلك من خلال تحليل أحاديث الكتابين، ومما صرح به في كتبه الأخرى عن منهجه. وذلك لاختبار أثر المسألة الأخلاقية في التعامل الحديثي في كتابيه. ويفهم منهجه عموما في الحديث من خلال ما صرَّح به في دلائل النبوة: "وعادتي في كتبي المصنَّفة في الأصول والفروع الاقتصارُ مِن الأخبار على ما يصح منها دون ما لا يصح، أو التمييزُ بين ما يصح منها وما لا يصح؛ ليكونَ الناظر فيها من أهل السُّنة على بصيرةٍ مما يقع الاعتماد عليه... ويُعلم أن كلَّ حديثٍ أوردتُه فيه قد أردفتُه بما يشير إلى صحته، أو

---

[١] ينسب هذا الاصطلاح إلى دراز الذي توسع في شرح المفهوم في الدستور الأخلاقي، ٥٩٤، ٦١٣-٦٢٩. ونبه معتز الخطيب، في آيات الأخلاق وكذلك آخرون إلى أن أصل الفكرة مُلاحظ عند الشاطبي في *الموافقات*، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ٣/ ٣٩٥–٤٠١.

[٢] كرر هذا دراز في أكثر من موضع، انظر *دستور الأخلاق في القرآن*، ص٦٣٠، ٦٣٧- ٦٤١.

تركتُه مبهمًا، وهو مقبولٌ في مثل ما أخرجتُه، وما عسى أوردته بإسناد فيه ضعفٌ أشرتُ إلى ضعفه، وجعلت الاعتماد على غيره".[1]

وأما منهجه التفصيلي المستنبط من تحليل صنيعه في السُّنن والشُّعب، فهو عرض الآيات والاقتباسات ثم الأحاديث التي تناسب الموضوع بدقة وتوسع، مع التركيز في السُّنن على الأحاديث والأخبار المرفوعة والصحيحة، والنزول في الشُّعب إلى الآثار والأحاديث الموقوفة والمقطوعة والضعيفة ضعفا هينا،[2] وتوضيح ذلك يظهر في النقاط الآتية:

أولًا: ترتيب الأبواب والأحاديث: رتَّب البيهقي كتابيه بما يتناسب وغرض الكتاب، وكان للعدد سبعين مزية لديه فقد أقام الشُّعب على سبع وسبعين شعبة، والسُّنن على اثنين وسبعين كتابا. فأما في السُّنن الكبرى فرتبه على أبواب الفقه وأما في الشُّعب فرتبه على الفضائل كما أسلفنا.

ثانيا: إيراد الأحاديث: لم يهتم البيهقي في الشُّعب باختصار الحديث أو بذكر رواياته وطرقه الأخرى أو بالإحالات إليه، أو بعض القضايا المتعلقة بدقائق الإسناد، ولم ينبِّه على اختلاف الألفاظ بين شيوخه في الرواية في الشُّعب، خلافا لعمله في السُّنن فقد اشتغل على ذلك بشكل جلي، وكانت إحدى غايات تصنيفه الكتاب، فالغاية من الشعب هي المتون، ومن السنن المتون والأسانيد.

ثالثا: نقد الأسانيد وإعلالها: يتجه البيهقي إلى بيان العلل الظاهرة والخفية في الكتابين، فينبه على الغرائب والأفراد والمناكير والمراسيل وخصوصًا ما كان خفيًّا من المراسيل، ويظهر ما وقع فيه الرواة من أوهام ومخالفات فيما بينهم، وكما أسلفنا فإنه يوردها في السُّنن على أنها مقصد لكتابه، وفي الشُّعب على أنها من مستلزمات الكلام الحديثي العام.[3]

---

[1] البيهقي، *دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ، ٤٦/١-٤٧.

[2] لم أجد دراسة مقارنة بين أحاديث الكتابين يقوم بها من حقق أو درس أحد الكتابين، فاستدعى هذا أن أقوم بدراسة جزئية له.

[3] البيهقي ينبه في *شُعب الإيمان* على غرابة وتفرد الراوي في الحديث، وينبه على حال الراوي أيضا وجرحه وثقته، واتهم ثلاثة من الرواة بالوضع في الكتاب، بل إن بعضا من الرواة لم يحكم عليهم سوى البيهقي وتنوقل حكمه في كتب الرجال. وحكم بالانقطاع على السند إن كان كذلك. انظر منى العسة، *الصناعة الحديثية للبيهقي في الشُّعب*، ١٠٠، ص١٠٣-١٣٧. والمورعي، *منهج البيهقي في النقد*، ص١٩٤-٢٠٠. ونجاح محمد حسين العزام، "من معالم منهجية البيهقي في التعليل في سننه الكبرى، دراسة نظرية وتطبيقية في النصف الثاني من المجلد العاشر"، مجلة دراسات، مجلد ٢١، ملحق ٣، ٢٠١٤م، ص١٠١٦-١٠٣٨. ومحمود سلامة المهر، *تعليل المتن عند الإمام البيهقي في السُّنن الكبرى*، رسالة دكتوراه في الجامعة الأردنية، ٢٠١١م.

رابعاً: الحديث الضعيف: حرص البيهقي في كتبه كلها على تنقيتها من الموضوعات،[1] ولكنه كان في أحكامه على الأحاديث والرواة في الشُّعب أكثر تساهلًا من السُّنن،[2] فصرح بتخريجه بعض الأحاديث الضعيفة وقال "تساهَلَ أهل الحديث في قبول ما ورد من الدعوات وفضائل الأعمال متى لم يكن من رواته من يعرف بوضع الحديث أو الكذب في الرواية".[3] ويظهر هذا جليًّا في استشهاده بالمراسيل التي لم تجتمع فيها شروط الشافعي في قبول المرسل، أي أنه نزل عن شرطه في السُّنن قليلا، ولكنه كان يحاول قدر الإمكان أن يحضر له المتابعات والشواهد الكافية في الشُّعب، ولابد من ملاحظة أنه كان في السُّنن يستأنس في الرقائق والفضائل ومواضع الحاجة بالضعيف والمرسل.[4]

خامساً: الموقوفات والمقطوعات: البيهقي على منهج التمييز بين السنة وبين الخبر والأثر، فالسنة عنده المرفوع فحسب، ويقابلها بالخبر والأثر وهي الموقوفات والمقاطيع، وقد أكثر في الشُّعب من الأخبار والآثار، حتى عُد من أهم مظان الموقوف فيما يتصل بالوعظ والترغيب والترهيب.[5] والملاحظة الثانية أنه في الشُّعب لا يعل الحديث بالوقف والقطع فالشُّعب عنده تحتمل الموقوف والمقطوع خلافا للسنن، ويكتفي بالمقارنة بين أسانيد الموقوف والمرفوع إن كان هناك تعارض بينهما، ويرجح ما يراه الأصح، أو يكتفي بإيراد المقاطيع وبيان حالها دون إعلال لها.[6]

ونخلص مما سبق من مقارنات إلى أن مفهوم الشُّعب والسُّنن متمايز عند البيهقي في التصور وفي التنزيل على واقع الأحاديث أيضا، فإنه في السُّنن توسع في الصناعة الإسنادية لأحاديثه خلافا للشُّعب التي كانت غايتها المتون فحسب، وكان شرطه في أسانيد السُّنن أعلى من الشُّعب، فنزل في أسانيد الشُّعب قليلا، وكذلك فإنه جعل من الشُّعب والفضائل ميدانًا واسعًا للحديث الموقوف والمقطوع وأتى فيها بما كان ضعيفا خفيف الضعيف، وأما السُّنن فخصها بالمرفوع،[7] وما كان يأتي

---

[1] وإن كان قد أورد بعض الموضوعات في السُّنن والشُّعب ولكنه كان يوردها ليبين رأيه في نكارتها، انظر *شُعب الإيمان* الأحاديث رقم: ٣٨١٣، ٣٨٠١، ٢٦٢، ٣٨٤١.

[2] انظر نماذج من هذا عند منى العسة، *الصناعة الحديثية*، ص١٧٤. وانظر موقفه من المدلس والمنقطع عند نجم الخلف، *علوم الإسناد من السُّنن الكبرى*، دار الراية، ١٩٨٩م، ص٥٢-١٤٢.

[3] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ٤٢٨/٣.

[4] خلافا لما ذكرناه في منهجه في السُّنن والمعرفة وغيرها، وانظر للتوسع: خلف، *علوم الإسناد*، ص١١١، ١٢٧. ومنى العسة، *الصناعة الحديثية*، ص٤٧١، التي أحالت إلى *شُعب الإيمان* ٣٧٢/٢، ٤٨٣/٥.

[5] انظر منى العسة، *الصناعة الحديثية*، ص٢٨١.

[6] المصدر السابق، ص٢٨٠.

[7] المصدر السابق، ص٢٨٢.

بالضعيف أو المقطوع فيها إلا على سنن المحدثين أي لبيان ضعف الحديث وكشف علله، أو لأغراض فقهية كترجيح رأي على رأي، وهكذا.[1]

أسباب نزول البيهقي في أحاديث الفضائل

لعل هذا التمييز بين الشقين هو من الشائع والجلي في مصنفات الحديث، إلا أن السؤال هو في أسباب نزول البيهقي والمحدثين عن الصحيح والمرفوع في الفضائل، يأتي في الجواب عن هذا السؤال عدة أجوبة تتضافر فيما بينها، بحيث تفسر بمجموعها أسباب ذلك:

الأول: الإلزام: وذلك أن الأحكام والسُّنن هي المعبر عن الشريعة، وعن الأمر والنهي الإلهي، وجانب التعبد فيها ملحوظ، ولذلك يعلو المحدثون في شروط أسانيدهم ولا يتساهلون فيها، خلافًا للفضائل التي تتصل بكمالات الإيمان لا بجوهره، فيتوسع فيها المحدثون في شروطهم ويتساهلون.

الثاني: التأسيس: أن الأحكام ترد في تأسيس أصول الشريعة والعبادات والمعاملات وغيرها، ولهذا فإنه يشترط في أسانيدها الشروط التامة في الصحة، بخلاف الفضائل فإنهم إذ يقبلون الضعيف فيها، فإنهم يشترطون فيه ألا يكون مؤسِّسًا لأصلٍ جديد في العبادة، بل متفرِّعًا عن أصل ثابت، وهم في ذلك على رأيين، الأول أن الفضائل هي ما يرد في ثواب عبادات ثابتة كقيام الليل وصيام النفل، والثاني وهو أوسع أن الفضائل هي كل عبادة فرعية أصلها صحيح، كتخصيص أدعية وصلوات معينة بليلة القدر أو ليلة براءة وهي داخلة في الأصل الكلي لعبادات قيام الليل في الأيام كلها.[2]

الثالث: الإمكان، إن اهتمام المحدثين والرواة العدول والمشهورين كان متجهًا إلى تحمل أحاديث الأحكام فحسب، فلم يجد الضعفاء أو متوسطي الحفظ ميدانًا يمكن أن يبرزوا فيه سوى أحاديث الفضائل، ولا إمكان لهم بمزاحمة الثقات في أحاديث الأحكام، فهذا هو واقع الرواية أنذلك، وعليه لا إمكان إذن لرد جميع أحاديث الفضائل بفوات شروط الصحة لأنها ستضيع كلها بذلك.[3]

---

[1] انظر البيهقي، *دلائل النبوة*، ٦٩/١. وابن رجب، *شرح علل الترمذي*، تحقيق: همام سعيد، الأردن: مكتبة المنار، ط١، ١٤٠٧هـ، ٧٣/١. وخلف، *علوم الإسناد*، ص٨٨-٩٣.

[2] انظر في هذا السياق ما كتبه اللكنوي في *الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة*، باب صَلاة لَيْلَةِ الْبَرَاءَةِ، ص٨٠، نقل أقوالًا في الأحاديث الضعيفة التي وردت بالعمل بعبادات معينة فيها.

[3] مما أفاده د. عبد الرزاق أبو البصل في شرحه ألفية ابن الصلاح.

٢.٤. منهج البيهقي في إيراد الأحاديث المشتركة وترجمتها بين السُّنن والشُّعب

غاير البيهقي بين أحاديث الكتابين، وابتعد عن تكرار الأحاديث فيهما، بحيث كان حجم الأحاديث التي اشتركت بينهما بسيطًا لا يتجاوز نسبة ١,٣ إلى ١,٥٪ فحسب، كما أظهرت نتيجة دراسة العينة المختارة.[١] وكانت عناية البيهقي في تراجم أحاديث الشُّعب مُتَّجِهةً إلى صياغة تراجم كلية لأحاديث، تضبط كليات الأخلاق أو الصفات بمجملها، خلافًا للسُّنن التي كان يبحث في تراجمه لها عن المعاني الجزئية والتفصيلية للأحكام المتصلة بها. وقد تكون الفروق بين المعنيين جلية وقد تكون دقيقة.

فمن أمثلة الأول:

-حديث البراء بن عازب: أَمَرَنَا رسول الله عليه الصلاة والسلام بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ، وَاتِّبَاعِ الْجَنَازَةِ، وَإِفْشَاءِ السَّلَامِ... وَنَهَانَا عَنِ الشُّرْبِ فِي الْفِضَّةِ.[٢] فإنه أخرجه في الشُّعب في باب مُقَارِبَةِ أَهْلِ الدِّينِ وَمُوَادَّتِهِمْ، وَإِفْشَاءِ السَّلَامِ بَيْنَهُمْ، مركزًا على جانب الأمر الأخلاقي فيه، وأما في السُّنن فإنه ركز على جانب الأحكام وأخرجه في بابين، بَابُ الْمَنْعَ مِنَ الشُّرْبِ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وبَابُ مَا لَيْسَ لَهُ لُبْسُهُ وَافْتِرَاشُهُ.

-حديث أبي هريرة: "لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِتَأْخِيرِ الْعِشَاءِ وَالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ".[٣] فإنه أخرجه في الشُّعب فِي باب حَدَبِ النبي عليه الصلاة والسلام عَلَى أَمَّتِهِ وَرَأْفَتِهِ بِهِمْ، وفي فضل الوضوء، وفي السُّنن أخرجه في بَاب الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ السِّوَاكَ سُنَّةٌ لَيْسَ بِوَاجِبٍ، وبَابُ تَأْكِيدِ السِّوَاكِ عِنْدَ الْقِيَامِ إِلَى الصَّلَاةِ. وجانب الفضائل والأحكام واضح في التسميتين.

---

[١] مما لم أجد في واحدة من الدراسات التي تناولت الكتابين أي دراسة إحصائية للأحاديث الصحيحة والضعيفة والموضوعة فيهما، أو دراسة إحصائية لرواة الكتابين، على أهميتها بما يوصي بأهمية دراسة مقارنة لهذين الكتابين تتجاوز الإطار الأخلاقي الذي تتبناه هذه الدراسة. وأما عن النسبة المذكورة للأحاديث المشتركة، فقد أتت من خلال استقراء قمت به لأول ٣ آلاف حديث في السُّنن ومقارنتها بالشُّعب، فظهر لدي أنها ٣٥ حديثا مشتركا.

[٢] البيهقي، *شُعب الإيمان*، رقم: ٨٣٨٠، البيهقي، *السُّنن الكبرى*، رقم: ١٠١، ٦٠٦٧.

[٣] البيهقي، *شُعب الإيمان*، رقم: ١٣٧٦، ٢٥١٦، البيهقي، *السُّنن الكبرى*، رقم: ١٥٤، ١٥٦.

-حديث عُثْمَانَ أنه "أَكَلَ خُبْزًا وَلَحْمًا، ثُمَّ مَضْمَضَ وَغَسَلَ يَدَيْهِ، ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ، ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ"،[1] أخرجه في الشُّعب في آداب الأكل والشرب، وفي السُّنن في باب ترك الوضوء مما مست النار.

-حديث جَابِر بْن عَبْدِ اللهِ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ يَقُولُ: "غَطُّوا الْإِنَاءَ وَأَوْكُوا السِّقَاءَ فَإِنَّ فِي السَّنَةِ لَيْلَةً يَنْزِلُ فِيهَا وَبَاءٌ لَا يَمُرُّ بِإِنَاءٍ لَمْ يُغَطَّ وَلَا سِقَاءٍ لَمْ يُوكَ إِلَّا وَقَعَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَبَاءِ".[2] أخرجه في الشُّعب في الطعام والشراب، باب تخلل الطعام، وفي السُّنن في بَاب الْمَاءِ الْقَلِيلِ يَنْجُسُ بِنَجَاسَةٍ تَحْدُثُ فِيهِ.

والفروق بين الاستدلالات في تلك الأحاديث أظهر من أن تحتاج تعليقًا.

ومن أمثلة الثاني:

-حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ رَسُولِ اللهِ أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ جَاءَ مِنْكُمُ الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ"،[3] أخرجه في الشُّعب في فضل الجمعة من شعبة الصلاة، وفي السُّنن في بابي الغسل للجمعة، والسنة لمن أراد الجمعة أن يغتسل، ورغم التوافق بين التوجيهين إلا أن الكلام في فضل الجمعة مطلقًا أعم من الكلام في سنية الوضوء يوم الجمعة. وهذا من النظر الدقيق الذي يفصل كليات الفضائل عن تفصيلات الأحكام.

-حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو، عَنِ النبي عليه الصلاة والسلام قَالَ: "يُقَالُ لصاحب القرآن اقْرَأْ وَرَتِّلْ كَمَا كُنْتَ تُرَتِّلُ فِي الدُّنْيَا، فَإِنَّ مَنْزِلَتَكَ عِنْدَ آخِرِ آيَةٍ تَقْرَؤُهَا"،[4] فركَّز في الشُّعب على فضيلتي إدمان تلاوة القرآن، وتحسين الصوت في قراءته، وفي السُّنن على كيفية قراءة المصلي. فالسياق في الفضائل ولكن خصصها للصلاة لتكتسب إلزام الأحكام الشرعية.

-حديث ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النبي عليه الصلاة والسلام قَالَ: "أَعْفُوا اللِّحَى وَأَحْفُوا الشَّوَارِبَ"،[5] فأخرجه في الشُّعب في فضل الوضوء، وفي الطيب، وأخرجه في السُّنن في بَابُ السُّنَّةِ فِي الْأَخْذِ مِنَ

---

[1] البيهقي، *شُعب الإيمان*، رقم: ٥٤٤١، البيهقي، *السُّنن الكبرى*، رقم: ٧٣٠.

[2] البيهقي، *شُعب الإيمان*، رقم: ٥٦٥٨، البيهقي، *السُّنن الكبرى*، رقم: ١٢١٢.

[3] البيهقي، *شُعب الإيمان*، رقم: ٢٧٦٧، البيهقي، *السُّنن الكبرى*، رقم: ١٣٩٩، ٥٦٥٨.

[4] البيهقي، *شُعب الإيمان*، رقم: ١٨٤٤، ١٩٧٠، البيهقي، *السُّنن الكبرى*، رقم: ٢٤٢٥.

[5] البيهقي، *شُعب الإيمان*، رقم: ٦٠١٢، ٢٥٠٩، البيهقي، *السُّنن الكبرى*، رقم: ٦٨٨.

الْأَظْفَارِ وَالشَّارِبِ وَمَا ذُكِرَ مَعَهُمَا وَأَنْ لَا وُضُوءَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، وهو من التوافق في توجيه الحديث إلى الفضائل، لأنه واقع في الدائرة المشتركة بين سنن الأفعال والأفعال المسنونة.

فالفروق هنا دقيقة وتستدعي تأملًا.

ويمكن لنا أن نستنتج أن منهجه في التعامل مع الأحاديث والشُّعب التي تتصل بالأحكام الفقهية كان على الوجه الآتي:

١.أن يكتفي بذكر الجوانب الأخلاقية فحسب في الشُّعبة، ويحيل في مسائل الأحكام إلى السُّنن صراحة، وهذا قليل في الكتاب، ومثاله أحاديث شعبة الكفارات والجنايات، فإنه أحال مسائل الأحكام منها إلى كتابه السُّنن، وشرح مسائل الفضائل فقط.

٢.أن يكتفي بالمسائل الأخلاقية ويسكت عن مسائل الأحكام في الشُّعبة دونما إحالة صريحة إلى السُّنن، وهذا هو الأصل في الكتاب، ومثاله أبواب العبادات ففي الزكاة مثلا، ناقش أنواع الصدقات والفضائل التي ترافقها، كأفضلية التصدق من طيب، وفضل التعفف والإقراض، ولم يتعرض لشيء من أحكامها. وكذلك في الصيام فإنه لم يتعرض لسنن الصيام، بل تكلم في أنواع من الصيام المسنون، وبفضائل الاعتكاف وتفطير الصائمين. خلافًا لما عليه الأمر في السُّنن.

٣.أن يتناول المسائل الأخلاقية بتوسع وإطناب، ويتناول قضايا متصلة بالأحكام على وجه الاختصار، وهو نادر أيضًا في الكتاب، ويقع في مواضع معينة أهمها الدائرة المشتركة بين سنن الأفعال والأفعال المسنونة، ودائرة الجزاء الدنيوي المادي على مخالفات الفضائل.

ومن أمثلته:

ما جاء في شعبة الطهارات، فإنه اختار من الأحاديث ما يتصل بفضائل الطهارة وفضائل إسباغ الوضوء، وفضل الغسل على الوضوء، ثم تناول سنن الوضوء، كالسواك والتثليث، ولكن لا يقال بأنه استوعب جميع سنن الطهارة، بل بعضها فحسب، تاركا التوسع للسنن.[1]

وكذلك في شعبة تلاوة القرآن الكريم، فإنه يتناول المسألة من جهة آداب التعامل مع كتاب الله من جهة التطهر والتطيب له والإكثار منه، لا من جهة مناهج فهمه والاستعداد لإعماله وتنفيذ أوامره، ويتكلم في مسائل عامة في فضل التلاوة والتعلم والتعليم، لكنه ينتقل إلى السُّنن الواردة في

[1] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ٢٣٥/٤.

ذلك، وإلى إيراد بعض الأحكام الفقهية في خروج من الآداب إلى الفقه في الكتاب، وهو حكم مس المصحف خصوصًا للحائض والجنب.[١]

وما سبق يعني أن الحدود في التصنيف بين كتابيه الشُّعب والسنُّن كانت واضحة لديه، فالبيهقي لم يتعرض للمسائل الفقهية في الشُّعب ولم يكرر واحدة من المسائل في الكتابين إلا عرضًا.

الخاتمة

الشُّعب ليست كتابا في التنظير الأخلاقي، كما أنها ليست في معرفة فضائل النفس وتهذيبها، ولا في سرد جميع الأخلاق الإنسانية، بل إنها عرضت لذلك جميعا ولكن من غير استقصاء، وتوسعت في الأخلاق الدينية والفردية والاجتماعية، على حساب أخلاق الأسرة والسلطة، وأهملت حقولًا أخلاقيًّا أخرى مهمة، بما يؤكد كون المحاولة أوَّلية، ولا يجاب عن هذا بشرط الكتاب وهو وصف الخلق بالإيمان، فقد أمكن الاستدراك على الشُّعب بمجموعة من الأخلاق الداخلة تحت شرط الكتاب.

لم نجد تنظيرًا كافيًا في التمييز بين مصطلحي الشُّعب والسُّنن عند المحدثين وإن حدود هذين المجالين واضحة إلى حد كبير لدى البيهقي والمحدثين، فالسنن تتصل بالأحكام، والشعب تتصل بنوع خاص من الفضائل ألا وهي أعلاها، أي ما وصفت بالإيمان كعنصر إلزام فيها، وأنه وإن لم تظهر لنا تَراتُبِيَّةً في ذكر الفضائل في الشُّعب، وكانت تظهر وكأنها في سوية واحدة، وأنه لم يجر البحث في أمهات الأخلاق عن سائر أنواعها، فإن عملية الاختيار هذه والانتقاء لهذه السبعين فضيلة من كل الفضائل يصرح بخصوصيتها وربطها بالإيمان الذي يمثل عنصر الإلزام فيها والذي هو أس المسألة الأخلاقية، على أنه قد ظهر لنا نوع من التراتبية داخل الشُّعبة الواحدة عند شرح أثر التخلي عن تلك الفضيلة، بحيث يفرق البيهقي بين مخالفة الخلق مخالفة كلية ومخالفته جزئيًّا.

التصنيف في السُّنن والشُّعب مشترك بالأصل الديني والمصادر الشرعية فيهما وبعناوين المسائل الرئيسة، إلا أن المفهومين متغيران في مستوى الإلزام، فالإلزام في السُّنن ينتج عن الأوامر والنواهي المعبرة عن الإرادة الإلهية، والتي ينشأ عنها مفهوم الطاعة والامتثال التعبدي، فيتجلى في الأحكام التكليفية الخمسة، بخلاف الإلزام في الشُّعَب والذي ينتج عن الإيمان الذي يزيد وينقص فتكون تلك الشُّعب من أدوات زيادته وكماله، وينشأ عنها حكما الحسن والقبح الذي يتنزل على سائر

---

[١] البيهقي، *شُعب الإيمان*، ١/٣٢٧.

الأفعال بصورة خلقية تغطي الظاهر والباطن، ويكون جزاؤه أخرويًا في الأصل، ودنيويًّا بالسعادة أو العقوبة في أحوال معينة، وهو إلزام أورده البيهقي بصورة ترجح كون الفضائل هذه ليست من جوهر الإيمان وأركانه، بل هي من مكملاته، ولكن من النوع الذي لا يُستغنى عنه.

موضوع السُّنن هو أعمال الجوارح التي يضبطها الفقيه والقاضي، وموضوع الشُّعب أعمال القلوب والنوايا، ولا تند عن ذلك إلا قليلا، والثمرة من البحث في السُّنن صحة الأعمال وبطلانها، والثمرة من الشُّعب قبول تلك الأعمال وردها، فاتصال الشُّعب ببواعث الأعمال ومقاصدها وغاياتها، يوضح فرقًا مهمًّا من الفروق بين المفهومين من حيث المقاربة الأخلاقية تكون فيه دائرة الشُّعب أوسع وأشمل من السُّنن.

الدراسة الثانية:

خصائص الخطاب النبوي للشباب، دراسة موضوعية تحليلية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم، على سيدنا محمد إمام المرسلين، ومن جاءت سيرته خلوا من أي نقص أو عيب بل هي الكمالات والمعالي بعينها، وهي النبراس والمستقى والهداية في أبهى صورها، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعدُ، فإن الكلام في السيرة النبوية وما تحتويه من فضائل ونظرات وعبر، من أعلى الكلام وأشده حاجة للأمة اليوم، لأنها كانت الجانب التطبيقي والعملي من القرآن الكريم، فكان خلقه القرآن، وكان قرآنا يمشي على الأرض، فلئن كان القرآن الدستور الخلقي والنظري للأمة، فإن السيرة هي الميدان التطبيقي والعملي لها.

والسيرة على عِظم شأوها، وعلوِّ شأنها، فإنه قد غُمط حقها -في رأينا- مرتين، الأولى إذ اختزلت بالمغازي، فصار أحد المصطلحين يطلق ويراد منه الثاني، وأيام رسول الله ومعاملاته وشؤونه مع أزواجه وأصحابه أوسع من ذلك بكثير، والثاني إذ نُقل الاهتمام منها إلى الحديث القولي الشريف، وهما جناحان لا يمكن للطائر أن يطير بأحدهما دون الآخر، فعسى أن يكون في هذه الدراسة وأمثالها ما يعيد التوازن للأمور ويركز محور الاهتمام بالحديث والسيرة النبوية معا.

ولقد اخترت في دراستي هذه أن أتوجه إلى الخطاب النبوي إلى الشباب، فأحلله واستخرج منه أسسه وخصائصه الأهم، من خلال الأحاديث والمواقف التي توجه بها النبي صلى الله عليهم وسلم إلى الشباب أنفسهم بقوله "يا معشر الشباب"، "يا غلام"، "شاب نشأ في طاعة ربه"، وذلك بالتركيز على الأسئلة الآتية:

- ما هي خصائص هذه المرحلة العمرية المهمة للإنسان، وذلك من خلال الخطاب النبوي؟
- كيف ينظر النبي عليه السلام إلى الشباب، وكيف يعالج مشكلاتهم ويرسم لهم الأطر الواسعة التي تضبط مسيرتهم في الحياة فلا يضلون ولا يُفْرِطون ولا يُفَرِّطون؟

- كيف سيعالج إشكالية الحياة والدين لدى الشباب؟

- كيف سيعالج مسألة العلاقة مع الأجيال السابقة والكبار؟

فهذه أهم الأفكار التي تتجه الدراسة لمناقشتها والإجابة عن تساؤلاتها.

مبحث تمهيدي: التعريف بالشباب ونماذج من شباب الصحابة

تتجه هذه الدراسة إلى الأحاديث التي صرحت في مقدمتها أو أثنائها بأنها خطاب مختص بالشباب، وذلك كأن يقول النبي عليه الصلاة والسلام: يا معشر الشباب، أو يقول لفظة: شباب أو شاب، أو أن يقول الصحابي في الحديث: كنت شابا أو شبابا فقال لنا النبي كذا وكذا، استقصاءً واسعاً، على أن تكون تلك الأحاديث صحيحة أو حسنة من جهة الإسناد، وقدمت فيها ما جاء في الصحيحين، ثم السنن، ثم توسعت إلى مصنفات الحديث الأخرى، ولم تخرج عن ذلك إلا لغرض معين، على أن هذا الموضوع أي "خصائص الخطاب النبوي للشباب" لم أجد من تكلم فيه بخصوصيته وإن كان قد شاركته دراسات أخرى في بعض المسائل والتفاصيل.[1]

ولفهم تفاصيل الموضوع لابد من تعريف مرحلة الشباب وتحديد أوانها، فالشباب في اللغة: جمع شابٍّ، وكذلك الشُبَّان، وجذر الكلمة (شَبَّ) يدُلُّ عَلَى نَمَاءِ الشَّيْءِ، وَقُوَّتِهِ فِي حَرَارَةٍ تَعْتَرِيه. وهو معنى موجود في التعريف الاصطلاحي، والذي يمكن أن يقال فيه: مرحلة عمرية تبدأ عند البلوغ، وتنتهي مع بداية الكهولة أو الشيخوخة. وقد اختلفوا في تحديد سن انتهائه، والشائع أنه ثلاثون عاما، وهو قول النووي والشافعية، وقيل اثنتان وثلاثون عاما، ذكره الزمخشري، وقيل إلى أربعين وهو فهم ابن كثير من قوله تعالى: {حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً} [الأحقاف: ١٥]، أي بلغ أشده فانتهي شبابه، فتَنَاهَى عَقْلُهُ وَكَمُلَ فَهْمُهُ وَحِلْمُهُ.[2] وهو فهم دقيق.

---

[1] من هذه الدراسات دراسة نافذ حسين ووليد الغرباوي، الشباب في السنَّة النبوية، دراسة موضوعية، المنشورة في مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، يناير ٢٠١١م، ص١–٣٨. ودراسة محمد شريف الخطيب، واجبات الشباب في السنة النبوية، دراسة موضوعية، مجلة كلية الإلهيات في جامعة حران بتركيا، المجلد ١٨، العدد ٢٩، حزيران، ٢٠١٣م، ص٢٢٦-٢٤٣. ودراسة أحلام مطالقة، المنهج النبوي في رعاية الشباب وأثره في تكوين الشخصية الإبداعية، المجلة العالمية للتسويق الإسلامي، المجلد ٤، عدد ١، شباط ٢٠١٥م، ص٥-١٤.

[2] ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢ ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، ٢٨٠/٧.

ويجدر أن نعرض هنا نماذج عن أعمار مشهوري الصحابة لنأخذ صورة عن الجيل الأول الذي وقف من النبي عليه السلام[1]:

(١) من أسلم وسنه دون العشرين:

أنس: ١٠ سنوات وقال في ذلك: قدم النبي المدينة وأنا عشرة وتوفي وأنا عشرون.	جعفر بن أبي طالب: ١٨ عاماً. معاذ بن جبل،: ١٨ عاماً.
علي بن أبي طالب: ٨ سنوات.	الزبير بن العوام: ١٨ سنوات.
طلحة بن عبيد الله: ١١ عاما.	سعيد بن زيد: ١٩ سنة.
الأرقم بن أبي الأرقم: ١٢ سنة.	زيد بن ثابت: دون العشرين.
عبد الله بن مسعود: ١٤ سنة.	صهيب الرومي: دون العشرين.
سعد بن أبي وقاص: ١٧ سنة.	خباب بن الأرت: ٢٠ سنة.

(٢) من أسلم وسنه بين العشرين والثلاثين:

عامر بن فهيرة: ٢٣ سنة.	أبو عبيدة بن الجراح: ٢٧ سنة.
مصعب بن عمير: ٢٤ سنة.	عبد الرحمن بن عوف: في حدود ٣٠ سنة.
المقداد بن الأسود: ٢٤ سنة.	بلال بن رباح: في حدود ٣٠ سنة.
عمر بن الخطاب: ٢٦ سنة.	

(٣) من أسلم وسنه بين الثلاثين والأربعين:

[1] انظر في هذا الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد، الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣، ١٩٩٣م. والحلبي، علي بن برهان الدين، السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٠هـ.

أبو بكر الصديق: ٣٧ سنة.	عثمان بن عفان: ٣٤ سنة.
	عمار بن ياسر: فيما بين الثلاثين والأربعين سنة.

فهذه النماذج عن كبار الصحابة كفيلة بتعزيز فكرة أن الصحابة إنما كانوا في معظمهم من الشباب الذين تحملوا مسؤولية نشر هذا الدين والدعوة إليه والذود عنه، وأما عن تحليل أسباب ذلك وتوضيحها، فهو ميدان المبحث الآتي.

المبحث الأول: المنهج النبوي في التعامل مع الشباب

إن الأحاديث التي اتجهت إلى الشباب كانت تستبطن عدة صفات وخصائص لهذه المرحلة العمرية، تستحق الوقوف عندها، منها: القوة، والقدرة على تحمل المسؤولية، وثوران العاطفة، وعنفوان الطاقة، والاستعداد للتغيُّر، والقدرة على التغيِير. ولكن لابد من التنبه إلى كونهم يعيشون ثنائيات تتجاذبهم وترمي بهم في أحد أطرافها في حركة متواصلة ومعاناة دائمة، وأما عملية الاختيار بين أطراف تلك الثنائيات، والقدرة على ترتيب أولوياتها وموازناتها، فقد أوكلت إلى حكمة الشباب وحكمة مرشديهم، وأذكر من هذه الخصائص وتلك الثنائيات النقاط الآتية:

المطلب الأول: الشباب من خلال الواقع والتجارب، تطرف وتوسط

١- القوة وتفجر الطاقات، لأن لديهم القدرة الجسمانية والصحة المطلوبة لواجهة المشاق، مع الاستعداد اللازم للحركة وللتغيير والإيمان بالمبادئ الجديدة والتضحية لها، فقابلية التغيير هي جزء أساسي من حياتهم. ونجاح أي فكرة يعتمد على قوة الإيمان بها، والاستعداد للتضحية لأجلها.[١] إلا أن هذه الطاقة وهذا الاندفاع، قد يزيد عن حده المعقول، فيوقع الشاب بالتهور أو بالتردد والحيرة، ويرافقه أيضا تفجر في الشهوات والميول الجسمانية والتي تشكل عبئا وهما جديدا على كاهل الشباب.

٢- الحماسة الشديدة وثوران العواطف لديهم، فهي مرحلة تغير بيولوجي ونفسي واجتماعي، وهذه الحماسة قد تصير اندفاعا فتجرهم إلى غلوٍّ أو تعصُّبٍ في العبادة، بالعزلة، أو بالجرأة في الدعوة، وفي إكراه الآخرين على الخير، وغير ذلك مما يخرجهم عن حد الاعتدال السوي، ويرافق ذلك

---

[١] محمد شيخ أحمد، مفهوم التغيير في الإسلام ودور الشباب فيه، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، كتاب بحوث المؤتمر العالمي الثاني عشر: الشباب في عالم متغيّر، مراكش، ٢٠١٥م، ٢٩/١.

تقلُّب حاد في المشاعر، فيكون عقلانيا تارة وعابثا تارة أخرى، قابلا للنصح في فترة وساخطا فترة أخرى، وذلك نتيجة لتلك القابلية للتغير والصراع الذي يدور داخل الشاب جسديا وعقليا وانفعاليا.

٣- الطموح والمثالية والتطلع للمستقبل، والشباب سن العطاء، والنفس ما زالت غضة طرية لم يثنها صدمات الحياة أو المعاناة والصراع، ولكن الإشكال أنه عطاء قد يتجه للجانب الإيجابي أو السلبي فلابد من توجيهه، وبالمقابل فإن الطرف الآخر لهذه الثنائية هو بعض القلق والصراع النفسي نتيجة ارتفاع سقف طموحاته واصطدامها بشروط الحياة المقعدة، أو عند استيعابه مدى المسؤولية والالتزامات التي تنتظره في المراحل القادمة، فتكون من نتائج ذلك وقوعه في الصراع مع الجيل الأكبر والتمرد على السلطة والقيود المجتمعية، نتيجة لعلُوِّ مستوى التوقعات لديه.

٤- القدرة على اكتساب المعلومات، مع الفاعلية والديناميكية، وذلك جراء وصوله إلى درجة عالية من النمو البيولوجي والنفسي والاجتماعي وتمايز الميول وظهور الاستعدادات ووضوح الدور الذي سيقوم به. ولكن يأتي في الطرف المقابل لهذا ضعف عام في العلوم المكتسبة والخبرة الحياتية يتفاوت من شاب لآخر، مع سرعة في الشعور بالاغتراب والوقوع في أسر السأم السريع أثناء الاكتساب، وذلك عندما يقل مستوى نشاطه ويضعف حجم تأثيره ومشاركته.

والأمثلة التي تؤكد هذه المعاني في السنة النبوية كثيرة، منها ما سنورده فيما يأتي.

المطلب الثاني: الشباب من خلال كلمات النبي، صلاح وإصلاح

ولو أردنا استقراء الأحاديث النبوية المتجهة للشباب، وبذلنا جهدا في استنطاق خصائص الشباب كما يصورها لنا النبي عليه الصلاة والسلام، لما خرجت عن الصفات الأربع السابقة، ولظهر لنا عدد من الصفات التي يجمعها أن النظر النبوي إلى الشباب كان إيجابيا إلى حد كبير، فهم يمتلكون القوة والعنفوان والطموح للمستقبل الأفضل، ولديهم القدرة على التغيير وعلى تحمل المسؤوليات، وعقولهم من الحكمة والفهم ما يمكن الاتكال عليه في الحوار والإقناع العقلي، والشباب في السنة النبوية هو سن الشهوات المتقدة، ولكنها شهوات يمكن ضبطها بالإطار الديني والاجتماعي، ويمكن توجيهها وتصعيدها إلى الصلاح والبناء والرقي.

وكان إصلاحه للشباب يعتمد نقطتين مركزيتين: الإشغال في الخير ومحاربة الفراغ. احتواء الشباب ومنحهم فرص التميُّز والنشاط. تُرى هذه الإجراءات والخصائص من خلال الأمثلة الآتية:

أولا: توزيع الاختصاصات بحسب المواهب

الشباب كما يظهر من خلال السنة هو شعلة نشاط وقابلية كبيرة للتعلم والانتاج، وإنما يحتاج إلى حسن التحفيز والإدارة، فالنبي كان يوجه الشباب إلى مواطن تفوقهم، فيرشدهم إلى تطويرها، ثم يزرع فيهم الثقة على القدرة على توظيفها، ثم يكِل إليهم المسؤوليات المناسبة لذلك. كما فعل النبي مع موهبة زيد بن ثابت رضي الله عنه في تعلم اللغات، إذ وكل إليه مهمة الترجمة بين المسلمين واليهود، يقول زيد: لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ الْمَدِينَةَ، قَالَ زَيْدٌ: ذُهِبَ بِي إلى النَّبِيِّ فَأُعْجِبَ بِي. فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا غُلامٌ مِنْ بَنِي النَّجَّارِ مَعَهُ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ بِضْعَ عَشْرَةَ سُورَةً. فَأَعْجَبَ ذَلِكَ النَّبِيَّ وَقَالَ: "يَا زَيْدُ تَعَلَّمْ لِي كِتَابَ يَهُودَ، فَإِنِّي وَاللَّهِ مَا آمَنُ يَهُودَ عَلَى كِتَابِي". قَالَ زَيْدٌ: فَتَعَلَّمْتُ كِتَابَهُمْ مَا مَرَّتْ بِي خَمْسَ عَشْرَةَ لَيْلَةً حَتَّى حَذَقْتُهُ، وَكُنْتُ أَقْرَأُ لَهُ كُتُبَهُمْ إِذَا كَتَبُوا إِلَيْهِ، وَأُجِيبُ عَنْهُ إِذَا كَتَبَ.[١] فالشاب كان على قدر المسؤولية، واستطاع أن يحقق غاية النبي في أقصر مدة ممكنة.

كما أنه يوجههم إلى العلم ويهيئ لهم أسبابه، بأن يقيم لهم مخيما تعليميا تدريبيا مكثفا وخاصا بهم، استطالت مدته إلى عشرين يوما، كانت الغاية منه التعلم والاكتساب، يقول في ذلك مالك بن الحارث: أتينا النبيَّ ونحن شببة متقاربون، فأقمنا عنده عشرين ليلة...[٢]

ثانيا: العفَّة وكبح الشباب عن الحرام

فلا تهاون في هذا الأصل، فالحرام خط أحمر لا يمكن تجاوزه، وذلك أن الشباب زمن اشتعال الشهوة وفورانها، والنبي يدرك هذا ويتنبه إليه ويرشد إلى وسائل تقييد هذه الشهوات ثم تصعيدها، أي أن الشاب يمتلك ما يمكنه من كبح هذه الشهوات وعدم الاستسلام لها أولا، وكذلك يمتلك البدائل التي بها يتم له تنفيسها بالوجهة الحلال ثم يصعدها فتكون خيرا له ولزوجه وللمجتمع.

فمن أمثلة ذلك حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: كَانَ الفَضْلُ رَدِيفَ رَسُولِ اللَّهِ، فَجَاءَتِ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَمَ، فَجَعَلَ الفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَجَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

---

[١] مسند أحمد، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م، (٣٥/ ٤٩٠) رقم ٢١٦١٨. وإسناده حسن.

ومن ذلك أيضا أنه صلى الله عليه وسلم يوجه عليا ومعاذا للقضاء، ويوصي زيدا بالفرائض والقرآن، وابن مسعود بالفقه والفتوى، وخالدا بالجهاد والقيادة، ويرشد أبا ذر وعبد الرحمن بن سمرة ورجلين سألا الأمارة كما في حديث أبي موسى الأشعري في البخاري إلى ترك الإمارة وتجنبها.

[٢] البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، كِتَابُ الأَدَبِ، بَابُ رَحمَةِ النَّاسِ وَالبَهَائِمِ، (٨/ ٩)، ٦٠٠٨.

يَصْرِفُ وَجْهَ الفَضْلِ إِلَى الشِّقِّ الآخَرِ..[١] فلم يرتض له نظرا غير جائز، وجاء في رواياته: "رأيت شابًّا وشابة، فلم آمن من الشيطان عليهما".[٢]

وحديث الشاب الذي أتى النبي وقال له ائْذَنْ لِي بِالزِّنَا، فَأَقْبَلَ الْقَوْمُ عَلَيْهِ فَزَجَرُوهُ، ولكن النبي أدناه إليه وقال له: أَتُحِبُّهُ لِأُمِّكَ، لابنتك، لأختك؟ " قَالَ: لَا لا. والنبي يقول له: وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأُمَّهَاتِهِمْ لبناتهم لأخواتهم. ثم وَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ وَقَالَ: اللهُمَّ اغْفِرْ ذَنْبَهُ وَطَهِّرْ قَلْبَهُ، وَحَصِّنْ فَرْجَهُ، قَالَ: فَلَمْ يَكُنْ بَعْدُ ذَلِكَ الْفَتَى يَلْتَفِتُ إِلَى شَيْءٍ.[٣]

وكذلك الشاب الذي جاء إلى النبي، فقال: يا رسول الله، أقبل وأنا صائم؟ فقال عليه الصلاة والسلام: لا. ثم جاء شيخ، فقال: يا رسول الله، أقبل وأنا صائم؟ فقال عليه الصلاة والسلام: نعم. قال: فنظر بعضنا إلى بعض، فقال: إن الشيخ يملك نفسه.[٤] فلم يقبل له إفساد صومه بالعلاقة في نهار رمضان، وسد له ذريعة ذلك بأن منعه عن مقدمات تلك العلاقة.

وخاطب مرة شباب قريش فقال: «يا فتيان قريش -وفي رواية: يا شباب قريش- لا تزنوا، فإنه من سلَّم الله له شبابه دخل الجنة».[٥] فلا تساهل في المعصية، وباب الأجر على الصبر كبير كما تبين.

ويقول في الحديث: «إنَّ الله عز وجل لَيَعْجَبُ من الشاب ليست له صَبْوَةٌ»،[٦] يعني طيشٌ وانسياق خلف شهواته، ولعل العَجَب من الله تعالى هنا هو الرضا، ومن النبي هو التشجيع على التحلي بفضيلة العفاف، فإن وقع في الصبوة وقطعها ولم يستسلم لها وعدل عنها، كتبت له حسنة كما في الحديث، وهذا من باب الإقرار بصعوبة الامتحان، والتحفيز على النجاح فيه. فإن وقع في المعصية،

---

[١] صحيح البخاري، كتاب جزاء الصيد، بَابُ حَجِّ المَرْأَةِ عَنِ الرَّجُلِ، (٣/ ١٨)، ١٨٥٥. مسلم بن الحجاج القشيري، الجامع الصحيح، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٢م، كِتَابُ الحَجِّ، بَابُ الحَجِّ عَنِ العَاجِزِ لِزَمَانَةٍ وَهَرَمٍ وَنَحوِهِمَا، أَو لِلمَوتِ، (٢/ ٩٧٣)، ١٣٣٤.

[٢] البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣م، كِتَابُ قَسمِ الصَّدَقَاتِ، بَابُ مَن قَالَ: لَا يُخرِجُ صَدَقَةَ قَومٍ مِنهُم مِن بَلَدِهِم وَفِي بَلَدِهِم مَن يَستَحِقُّهَا، (٧/ ١٢)، ١٣١٣٦.

[٣] مسند أحمد، (٣٦/ ٥٤٥)، ٢٢٢١١.

[٤] مسند أحمد، (١١/ ٣٥١)، ٦٧٣٩. في إسناده ابن لهيعة. وله شواهد كثيرة.

[٥] شعب الإيمان للبيهقي، باب في تحريم الفروج، (٤/ ٣٥٣)، ٥٣٦٩.

[٦] مسند أحمد، (٢٩/ ١٩٣)، ١٧٦٤٥، أبو يعلى، أحمد بن علي، المسند، المحقق: إرشاد الحق الأثري، دار القبلة، جدة، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، ١٧٤٩. وإسناده حسن.

فإن باب التوبة مفتوح على مصراعيه، ولا أجمل من توبة الشاب وإنابته، وجاء في هذا الأثر الآتي: "إن الله يحب الشاب الثابت التائب".[١]

كما أنه صلى الله عليه وسلم رفع من قيمة **الشاب الصابر على الشهوات**، والذي قد تتهيأ له ظروف ارتكاب المحرم كلها، فيصرف نفسه عن ذلك ابتغاء مرضاة الله وكبحا لأسباب المعصية في شهواته، كما في حديث: "سبعةٌ يظلُّهم الله في ظلِّه، يوم لا ظلَّ إلا ظلُّه"، ورد فيهم: "شابٌّ نَشَأَ في عبادة الله"، "ورجلٌ دَعَتْهُ امرأةٌ ذات منصبٍ وجمال فقال: إني أخاف الله".[٢]

وكذلك حديث: «إن أحبَّ الخلائق إلى الله تعالى: شابٌ حدثُ السن، جميلٌ في صورة حسنة، جعل جماله وشبابَه في عبادة الله فذاك الذي يباهي به الرحمن ملائكته يقول: هذا عبدي حقاً».[٣]

فخص الشاب في ذكره عبادة الله، ليشير إلى المسلمين بأن نصر الشاب على شهواتهم هو واجب جماعي على الفرد والأسرة والمجتمع، بأن يهيئ له البدائل والمواقع الرفيعة التي ينشأ فيها على العبادة والعفاف، وبأن هذه النشأة إنما وقتها الصحيح في مرحلة الشباب، فأما بعد تجاوزه فإن منفعتها تقل وتتضاءل، فالمجتمع العفيف يخرِّج شبابا أعفاء، وكذلك الأسرة العفيفة والمدرسة العفيفة والمؤسسات العفيفة. ويلفت النظر أن قوله عن الشاب المؤمن، جاء في الترتيب عقب الإمام العادل ليشير إلى هذا الترابط بين القيادة الفكرية والسياسية والاجتماعية، وبين المجتمع الصالح منبت الخير. والذي ستكون من إحدى نتائجه أنه إن دعي أحد شبابه من امرأة ذات منصب وجمال إلى الزنا، فإن العفة والدين ستمنعه من ذلك.

وهذا الحديث وما سيأتي بعده هو في **تصعيد شهوات الشباب وتوجيهها** إلى الخيرات والعطاء والبذل، فالشباب أهل للثقة ولتحمل المسؤوليات كما سيأتي، فالنبي يوجه الشباب إلى التعجل بالنكاح لمن استطاع الباءة، وَوَضَع قدمه في بداية طريق الاستقلال العائلي والعطاء العلمي والعملي

---

[١] ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد، التوبة، تحقيق وتعليق: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، مصر، ١٨٤. ابن عدي، عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م، ١٨٩/٥.

[٢] صحيح البخاري، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ الصَّدَقَةِ بِاليَمِينِ، (٢/ ١١١)، ١٤٢٣. صحيح مسلم، كِتَاب الزَّكَاةِ، بَابُ فَضلِ إخفَاءِ الصَّدَقَةِ، (٢/ ٧١٥)، ١٠٣١.

[٣] ابن شاهين، عمر بن أحمد، الترغيب في فضائل الأعمال وثواب ذلك، تحقيق: طه أحمد مصلح الوعيل، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، ٢٣٠.

فقال: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وِجَاء».[1]

ومفهوم الباءة هو مفهوم اجتماعي عُرفي نسبي، فإنها ليست مجرد القدرة على الأعباء المادية والجسدية للزواج، بل لعلها تتصل باستقرار الشاب نفسيا واجتماعيا وعلميا، فإن الزواج باب لتحمل مسؤوليات واسعة مسؤولية الزوجة والعائلة والأبناء والبيت، وهذا يشكل عبئا شديدا على شاب في مقتبل العمر لم يستقر اقتصاديا واجتماعيا بعد، فيكون الزواج فيه مشقة وظلم له ولزوجه، فكثير من الطاقات المتميزة التي وجدناها لدى طلابنا وزملائنا في الجامعات قد أسدل عليها الزواجُ ستار الإغماض والانكفاء، فسن التأسيس العلمي ومن ثم الإبداع الأكاديمي الأهم في الإنسان هو بين العشرين والثلاثين، ومن المبكر انشغال الشاب بشؤون المنزل وحاجات الأبناء، والأمر نسبي مختلف بين شاب وآخر، وبين طالب علم ومهني وتاجر وغيره، فالأمر بحاجة إلى إعادة نظر في المسألة وحسن توجيه وإرشاد للشباب في هذا.

على أن الخطاب النبوي لم يقم بمجرد التحفيز إلى الزواج عند قيام الباءة، بل إنه لفت نظر الشاب إلى أصل حسن الاختيار والتريث عند اتخاذ قرار الزواج، وأرشد إلى أن التوافق الفكري والديني مقدم على الإعجاب الجسدي والمادي، فخاطب الشباب بقوله: "تُنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تَرِبَت يداك".[2] وكذلك يخاطب الشابات وأولياءهن: بتقديم ذي الفكر والدين، مع التحذير من عصيان هذا الأمر: "إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض، وفساد عريض".[3]

ثالثا: الثقة برأي الشباب والتعويل على همة الشباب

---

[1] صحيح البخاري، كِتَابُ الصَّومِ، بَابٌ الصَّومُ لِمَن خَافَ عَلَى نَفسِهِ العُزبَةَ، (٣/ ٢٦)، ١٩٠٥. صحيح مسلم، كِتَابُ النِّكَاحِ، بَابُ استِحبَابِ النِّكَاحِ لِمَن تَاقَت نَفسُهُ إِلَيهِ، (٢/ ١٠١٨)، ١٤٠٠.

[2] صحيح البخاري، كِتَابُ النِّكَاحِ، بَابُ الأَكفَاءِ فِي الدِّينِ، (٧/ ٧)، ٥٠٩٠. صحيح مسلم، كِتَابُ الرِّضَاعِ، بَابُ استِحبَابِ نِكَاحِ ذَاتِ الدِّينِ، (٢/ ١٠٨٦)، ١٤٦٦.

[3] الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، طبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٩٧٥م، أَبوَابُ النِّكَاحِ، بَابُ مَا جَاءَ إِذَا جَاءَكُم مَن تَرضَونَ دِينَهُ فَزَوِّجُوهُ، (٣/ ٣٨٦)، ١٠٨٤.

يعمم بعضهم فيرى أن الحكمة مختصة بالكهول، ولا نصيب للشباب منها، وهي على توفرها في أصحاب الخبرة والعمر فإنها قائمة في الشباب أيضا، وهذا بإشارة القرآن في مواضع منها قوله تعالى {يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا} [مريم:١٢]، وهي الحكمة.[١]

وهناك مواقف معينة في السيرة تصف نوعا من الثقة بين النبي وبين الشباب من نوع خاص، وهي الثقة بالتدين السليم والخير الكامن في نفوسهم، فإنهم ولو وقع بعضهم في الهفوات لابد وأن ينصاع إلى الحق مع الإرشاد اللطيف، نراها في حديث الشاب الذي استأذن في الزنا وفي صرف الفضل عن النظر غير الجائز كما سلف.

والموقفان فيهما معان جليلة، فالنبي تعامل مع الأمر على أنه هفوة شاب يمكن حلها بصرف وجهه ولم يتعامل معها بسوء نية، بل حاور الشاب الأول وأقنعه، واكتفى بصرف وجه الفضل عن ذلك الطرف ثقة به وبالشابة بأن الإيمان والموقف والصحبة والحج ستمنعهما من الانسياق خلف النظر.

ومن ثقة النبي بالشباب أيضا حديث زيد السابق فيما يتصل بالعلم والمعرفة، وفي واقعة أسامة بن زيد وتحميله مسؤولية قيادة الجيش وهو مازال شابا غضا لم يتجاوز العشرين كما هو مشهور. وعتاب بن أسيد الذي أُوكلت إليه إدارة شؤون مكة وقيادتها، عقب أن فتحها النبي وخرج منها إلى حنين مقاتلا، وكان شاباً لم يتجاوز الواحد والعشرين عاماً آنذاك فأمره أن يصلي بالناس، فكان أول أمير صلى بمكة بعد الفتح جماعة.[٢] وعلي بن أبي طالب الذي أعطاه النبيُّ الراية يوم غزوة خيبر وكان شابًّا يقارب الثلاثين عاما، وأتم مهمته على أحسن ما يمكن أن تكون.[٣] ومصعب بن عمير الذي حمل الدعوة من مكة إلى المدينة وهو لم يتجاوز الخامسة والثلاثين إلا بقليل.

والأرقم بن أبي الأرقم الذي جعل بيته مركز إشعاع النور النبوي في فترة الدعوة السرية، فكان أهلا لتحمل هذه الأمانة، فهيأ الظروف المناسبة لاستقبال النبي وأصحابه بعيدا عن أعين المشركين وأتباعهم.[٤] ومعاذ بن جبل الذي أرسله النبي إلى اليمن قاضيا وداعيا إلى الحق، وسنه بين الخامسة

---

[١] القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٨م، ٨٨/٧.

[٢] الحلبي، السيرة الحلبية، ٥٩/٣.

[٣] صحيح البخاري، كِتَابُ المَغَازِي، بَابُ غَزوَةِ خَيبَرَ، (٥/ ١٣٤)، ٤٢١٠.

[٤] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١٩/٣.

والعشرين والثلاثين على اختلاف في الروايات.[1] وأسماء بن حارثة الذي أوكلت إليه مهمة إبلاغ قومه بالأوامر الربانية الجديدة، في حديث: مُر قومك فليصوموا هذا اليوم.[2]

ويمكن أن يُفهم من هذه القوة وهذه الأهلية في تحمل المسؤولية لدى الشباب، مقصود النبي صلى الله عليه وسلم، في قوله: «إن الشاب المؤمن لو يُقسم على الله لأبرَّه، وفي رواية: لو أقسم».[3] وهي منزلة عليا لا يصلها إلا الأكابر من الصالحين والصادقين، ولكنها مفتوحة أمام الشاب المؤمن العامل والعالم.

ولابد من أن تُفهم هذه النماذج من خلال سياقاتها المذكورة فحسب، فليس جميع الشباب مطالبين بأن يكونوا قادرين على قيادة الجيوش والقضاء والإدارة في العشرينيات من أعمارهم، فيصابوا بالإحباط السريع إن لم يقدروا على ذلك، فالغاية من ذكرها هي الجانب الإيجابي منها، وهو التحفيز والتنشيط والزيادة في العمل والعلم، لا السلبي الذي قد يحبط الشباب، فغاية المقصود من تلك النماذج هو الاستدلال على أن النبي أوكل للشباب ذوي الكفاءات الاستثنائية مهامًّا حسَّاسة، ولم يكن العمر فيها عائقا حائلا عن ذلك، وأما غيرهم من سائر الشباب فهم في طريق العلم والتدرب واكتساب المعارف والخبرات سائرون.

المبحث الثاني: معالم الأسلوب النبوي في خطابه المتجه للشباب

بعد أن وقفنا عند المنهج النبوي في التعامل مع الشباب بوجه إجمالي، نريد تخصيص هذا المبحث لفهم معالم الأسلوب النبوي في حل مشكلة الحياة، التدين، العلاقة مع الجيل السابق بوجه تخصيصي، ويمكن ردُّ المنهج النبوي هنا إلى ثلاث نقاط محورية، هي، التأنيس والتحفيز والتقويم.

أولا: التأنيس، بالأمر بالاعتدال وترك الغلو في الشعائر والعبادات الفردية

يفهم من الخطاب النبوي للشباب أنه يريد أن يزرع فيهم فكرة أن العمل والعلم والاجتهاد هو عبادة صرفة، ويرتب لها أجر العبادة نفسه بل يزيد عليه في أحوال معينة، أما فيما يتصل بالعبادات والنوافل الشعائرية من صلاة نافلة وقيام ليل، وصيام تطوع مسنون، وأمثله ذلك، فإن الخطاب

---

[1] صحيح البخاري، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ أَخذِ الصَّدَقَةِ مِنَ الأَغنِيَاءِ وَتُرَدَّ فِي الفُقَرَاءِ حَيثُ كَانُوا، (٢/ ١٢٨)، ١٤٩٦.

[2] ابن حبان، محمد بن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، الرسالة، بيروت، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، ذِكْرُ الْبَيَانِ بِأَنَّ بَعْضَ النَّهَارِ قَدْ يَكُونُ صِيَامًا، (٨/ ٣٨٣)، ٣٦١٨.

[3] ابن المبارك، عبد الله بن المبارك، الزهد، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٣٤٧.

دائما يأمر بالتوسط فيها والاعتدال في تطبقيها، فلم يستجب لثوران الطاقة والعاطفة الإيمانية لدى الشباب، ولم يوظفه في مزيد من الطقوس الإيمانية والشعائر الدينية، بحيث ينقطع الشاب عن واجباته العلمية والعملية الحياتية، وينعزل عن واقعه الأسْري الاجتماعي، وبحيث يروي ظمأ روحيا في نفوس الشباب والشابات على حساب وظائفهم الأخرى، بل حملهم على الاعتدال في العبادات والتوسط في أدائها، والالتفات إلى أنواع العبادات والاشتغالات الأخرى، فلم نجده في العموم الغالب يقوي هذه النزعة في نفوس الشباب، ولا ينميها، بل إنه يشذب هذه الفطرة لديهم، ويهذبها ويقومها، وهو مقصودنا بالتَّأنيس.

- والأحاديث في تقويم رغبة بعضٍ من الشباب في الانقطاع للعبادة من صيام وقيام وتلاوة، والعزلة التامة عن الحياة مشهورة، منها حديث أنس: أن نفرا من أصحاب النبي قال بعضهم: لا أتزوج النساء، وقال بعضهم: لا آكل اللحم، [وزاد النسائي: وقال بعضهم: أصوم ولا أفطر]، وقال بعضهم: لا أنام على فراش، فبلغ ذلك النبي، فخطب وقال: "ما بال أقوام يقولون كذا وكذا، لكني أصلي وأنام وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني".[1] فلا يقبل صيام الدهر والعزوف عن الزواج من قِبل الشباب.

- وكذلك لا يستجيب لرغبتهم في الانقطاع لتلاوة القرآن رغم أنه من العبادة والذكر والتفكر والتأمل، ويمنع من الانقطاع له، لأن القرآن رسالة ربانية عميقة، وجرعة روحية كثيفة إذا ما تعرض إليها الشاب بأكثر من قدرته على الاستقبال والاستيعاب، فاته خيرها ونفعها. فعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: جمعت القرآن فقرأته في ليلة فقال رسول صلى الله عليه وسلم: «إني أَفْرَقُ أن يطول عليك الزمان وأن تملّ، اقرأ به في شهر، قلتُ يا رسول الله دعني أستمتع من قوتي وشباب، قال: اقرأه في عشرين، قلت أي رسول الله دعني أستمتع من قوتي ومن شبابي قال: اقرأه في عشرة، قلت أي رسول الله دعني أستمتع من قوتي ومن شبابي قال: اقرأه في سبع قلت: أي رسول الله دعني أستمتع من قوتي ومن شبابي، فأبى».[2] ولم يقبل منه الزيادة والمبالغة والغلو، وألزمه الاعتدال بما يحقق له فضل التلاوة ومنزلة الفهم معا، فلا ينقطع عن مسؤولياته الأخرى.

---

[1] صحيح البخاري، كِتَابُ النِّكَاحِ، بَابُ التَّرغِيبِ فِي النِّكَاحِ، (٧/ ٢)، ٥٠٦٣. كِتَابُ النِّكَاحِ، بَابُ استِحبَابِ النِّكَاحِ لِمَن تَاقَت نَفسُهُ إِلَيهِ، (٢/ ١٠٢٠)، ١٤٠١.

[2] مصنف عبد الرزاق الصنعاني، كتاب فضائل القرآن، بَابُ إِذَا سَمِعْتَ السَّجْدَةَ وَأَنْتَ تُصَلِّي وَفِي كَمْ يُقْرَأُ الْقُرْآنُ، (٣/ ٣٥٥)، ٥٩٥٦. صحيح ابن حبان، ذِكْرُ الْإِخْبَارِ عَنِ اقْتِصَارِ الْمَرْءِ عَلَى قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ كُلِّهِ فِي كُلِّ سَبْعٍ، (٣/ ٣٣)، ٧٥٦.

- بل إنه يغضب على من يبالغ في العبادات في محضرٍ من الناس، فيكلفهم بما لا يطيقون، وسماه فتَّانًا، فجعل ذلك الغلو في العبادة -رغم أنها في أصلها مطلوبة- من نماذج الفتنة في الدين، في توجيه عميق للأمة وللشباب منها خاصة، ألا يفتنوا الناس بتزيدهم في العبادات، وجاء هذا في حديث جابر، أن معاذ بن جبل -وهو شاب في منتصف العشرينيات- كان يصلي مع النبي ثم يأتي قومه فيصلي بهم الصلاة، فقرأ بهم البقرة، فتجوّز رجل فصلى صلاة خفيفة، فبلغ ذلك معاذاً فقال: إنه منافقٌ، فبلغ ذلك الرجل، فأتى النبي، فقال: يا رسول الله، إنا قوم نعمل بأيدينا ونسقي بنواضحنا، وإن معاذاً صلّى بنا البارحة فقرأ البقرة، فتجوّزت فزعم أني منافق، فقال النبي: "يا معاذ أفتّان أنت؟ -قالها ثلاثاً [مبالغة في إظهار الغضب]، اقرأ {وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا} و{وَسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى}، ونحوها".[1] والحديث صريح في تقديم العمل والمسؤوليات الحياتية على الغلو والإطالة في صلاة الجماعة النهارية.

- ولم يقبل ذلك الانقطاع التام للعبادة من النساء أيضًا، رغم ما قد يقال عن كون مسؤولياتها في الحياة أقل من مسؤوليات الرجال، ففي الحديث أنه ذُكر لرسول الله مولاة لبني عبد المطلب فقيل: إنها قامت الليل وتصوم النهار، فقال النبي: "لكني أنا أنام وأصلي، وأصوم وأفطر، فمن اقتدى بي فهو مني، ومن رغب عن سنتي فليس مني، إن لكل عمل شدة وفترة، فمن كانت فترته إلى بدعة فقد ضل، ومن كانت فترته إلى سنة فقد اهتدى".[2] فجعل من هذا الانقطاع للعبادة بدعة مرفوضة ضالة مضلة.

- فلم يقبل من الشباب الرهبنة والتبتل، ولا الاختصاء، ولا هجر فراش الزوجية، ففي حديث عائشة: "نهى النبي عن التبتل".[3] وفي حديث أنس: كان رسول الله يأمر بالباءة، وينهى عن التبتل نهيا شديدا، ويقول تزوجوا الودود الولود..".[4] وجاء أن عثمان بن مظعون أراد التبتل، فقال له رسول الله: "أترغب عن سنتي"؟ قال: لا والله، ولكن سنتك أريد. قال: "فإني أنام وأصلي، وأصوم وأفطر وأنكح

---

[1] صحيح البخاري، كِتَابُ الأَدَبِ، بَابُ مَن لَم يَرَ إِكفَارَ مَن قَالَ ذَلِكَ مُتَأَوِّلًا أَو جَاهِلًا، (٨/ ٢٦)، ٦١٠٦. صحيح مسلم، كِتَابُ الصَّلَاةِ، بَابُ القِرَاءَةِ فِي العِشَاءِ، (١/ ٣٣٩)، ٤٦٥.

[2] مسند أحمد، (٣٨/ ٤٥٧)، ٢٣٤٧٤.

[3] سنن الترمذي، أَبوَابُ النِّكَاحِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهيِ عَنِ التَّبَتُّلِ، (٣/ ٣٨٥)، ١٠٨٢. مسند أحمد، (٤١/ ٤١٨)، ٢٤٩٤٣.

[4] أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، الناشر: المكتبة العصرية، كِتَاب النِّكَاحِ، بَابُ النَّهيِ عَن تَزوِيجِ مَن لَم يَلِد مِنَ النِّسَاءِ، (٢/ ٢٢٠)، ٢٠٥٠. صحيح ابن حبان، ذِكْرُ الْعِلَّةِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا نُهِيَ عَنِ التَّبَتُّلِ، (٩/ ٣٣٨)

٤٠٢٨. وأخرجه أحمد في المسند، عن أنس، (٢١/ ١٩١)، ١٣٥٦٩.

النساء، فاتق الله يا عثمان، فإنَّ لأهلك عليك حقا، وإن لضيفك عليك حقا، وإن لنفسك عليك حقا فصم وأفطر، وصلِّ ونَم".[1]

- ولم يقبل الاختصاء، فلقد سأله أبو هريرة، فقال: "يا رسول الله، إني رجل شاب قد خشيت على نفسي العنت، ولا أجد طولا أتزوج النساء؛ أفأختصي، فأعرَضَ عنه النبي حتى قال ثلاثا، فقال النبي: "يا أبا هريرة، جَفَّ القلم بما أنت لاق؛ فاختص على ذلك أو دع".[2] يحثه على عدم الاستجابة لدافع الورع والخشية من الوقوع في الحرام عندما سيتعارض مع وظيفته كرجل وزوج وأب في المستقبل، ولم يأذن له صراحة بالاختصاء، بل وجهه إلى أن المال والزواج آتٍ يوما ما، فلا يستعجله.

- ولم يُبح هجر فراش الزوجية كما في توجيه النبي لعبد الله بن عمرو بن العاص، الذي روى لنا: "كنت مجتهدا في عهد رسول الله [أي في العبادة والتبتُّل]، وأنا رجل شاب، فزوجني أبي امرأة من المسلمين، فجاء يوما يزورنا، فقال: كيف تجدين بعلك؟ قالت: نِعم الرجل، لا ينام الليل ولا يفطر. [تشتكي من أنه لا يقربها ليلاً ولا نهاراً]، قال: فوقع بي أبي، وقال: زوَّجتك امرأة من المسلمين، فعَضَلتَ وفعلت. قال: فجعلتُ لا التفتُ إلى قوله مما أجد من القوة، إلى أن ذكر ذلك لرسول الله، فقال: لكني أنام وأصلي وأصوم.[3] وفي رواية أنها قالت للنبي: نِعم الرجل من رجل، لم يطأ لنا فراشا، ولم يفتش لنا كنفا منذ أتيناه.[4]

وقد نقع على بعض النصوص التي جاءت في سياقات خاصة تأمر شبابا معينين، بالتزيد من عبادات معينة، على أنها أشبه بالعلاجات الشخصية لحالات فردية، وأذكر منها أنموذجين، مع التوضيح:

- قصة رَبِيعَة بْن كَعْبٍ الْأَسْلَمِيّ، وهو من شباب الصحابة، أنه قال: كُنْتُ أَبِيتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ، فَأَتَيْتُهُ بِوَضُوئِهِ وَحَاجَتِهِ، فَقَالَ لِي: سَلْ، فَقُلْتُ: أَسْأَلُكَ مُرَافَقَتَكَ فِي الْجَنَّةِ، قَالَ: أَو غَيْرَ ذَلِكَ، قُلْتُ:

---

[1] سنن أبي داود، أَبوَابُ قِيَامِ اللَّيلِ، بَابُ مَا يُؤمَرُ بِهِ مِنَ القَصدِ فِي الصَّلَاةِ، (٢/ ٤٨)، ١٣٦٩. مسند أحمد، (٤٣/ ٣٣٤)، ٢٦٣٠٨.

[2] صحيح البخاري، كِتَابُ النِّكَاحِ، بَابُ مَا يُكرَهُ مِنَ التَّبَتُّلِ وَالخِصَاءِ، (٧/ ٤)، ٥٠٧٦

[3] البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ، باب في الصيام، (٣٩٩/٣)، ٣٨٧٨.

[4] صحيح البخاري، كِتَابُ فَضَائِلِ القُرآنِ، بَابٌ فِي كَم يُقرَأُ القُرآنُ، (٦/ ١٩٦)، ٥٠٥٢.

هُوَ ذَاكَ، قَالَ: فَأَعِنِّي عَلَى نَفْسِكَ بِكَثْرَةِ السُّجُودِ.[1] فالطموح عالٍ وشخصية ربيعة متفردة، والعلاج كثرة السجود لا الانقطاع للعبادة والعدول عن الدنيا.

- قصة ابن عمر، وكان غلاما شابا عزبًا في عهد النبي، وكان يبيت في المسجد، فرأى مناما، يقول: رأيت ملكين أتياني فانطلقا بي، فلقيهما ملك آخر، فقال لي: لن تُرَاع إنك رجل صالح، فانطلقا بي إلى النار، فإذا هي مَطوِيَّة كطيِّ البئر، وإذا فيها ناس قد عرفت بعضهم، فأخذا بي ذات اليمين. فلمَّا أصبحت ذكرت ذلك لحفصة، فزعمت حفصة أنها قصتها على النبي، فقال: إن عبد الله رجلٌ صالحٌ لو كان يُكثر الصلاة من الليل.[2] وهذا قبل زواجه واشتغاله، فلا يخرج عن معنى الأمر بالعبادة على الاعتدال، وترك الغلو في ذلك، والأصل أن يفهم الحديثان في سياق الأحاديث الأخرى الآمرة بالاعتدال كما سبق.

ثانيا: التحفيز، بالإقبال على الجد في الحياة، وتنمية العبادات الجماعية

أسلوب الخطاب النبوي للشباب في سياق العمل والبناء ونشاط الإعمار في الدنيا، دائما مفتوح لأعلى المستويات، ولا قيود تحد من طموح الشباب وسعيهم للخير والعلم والعمل والتميز، إلا حدود الشارع والحلال والحرام، ولم يصلنا شيء من الأحاديث يمكن أن يؤول إلى كسر همة الشباب، بل العكس هو الصحيح، فالسيرة تؤكد على حسن الاستفادة من هذه الطاقة وتوجيهها التوجيه الصحيح، وهذا مقصودنا بالتحفيز.

- ويظهر هذا جليا في الأحاديث الكثيرة التي كانت تُوَجِّه شباب الصحابة إلى اختصاصاتهم كما سبق، وخصوصا يشجعه على العلم واكتساب المعارف،[3] فهذا يوسع آفاقهم، ويزيد من ثقتهم بأنفسهم، وينمي لديهم حس المسؤولية عن ملء هذه الثغرة من ثغر المسلمين، ويجعلهم يحققون التوازن بين الأوامر الآتية بالعبادات الفردية، وبين تلك التوجيهات النبوية إلى الاختصاصات الحياتية

---

[1] صحيح مسلم، كِتَابُ الصَّلَاةِ، بَابُ فَضلِ السُّجُودِ وَالحَثِّ عَلَيهِ، (١/ ٣٥٣)، ٤٨٩.

[2] صحيح البخاري، كِتَابُ التَّعبِيرِ، بَابُ الأَخذِ عَلَى اليَمِينِ فِي النَّومِ، (٩/ ٤١)، ٧٠٣١.

[3] أفرد الهيثمي في زوائده بابا، باسم: حث الشباب على طلب العلم، أورد فيه عددا من الأحاديث الصحيحة في ذلك وبعضا من الأحاديث التي فيها ضعف، لكنها تندرج تحت أصل طلب العلم العام، وسبب ذكرها هو تصريحها بلفظ الشباب، وهي مع ما ذكر في انتقاد في أسانيدها تصور حالة التشجيع الشائعة آنذاك على طلب العلم. الأرقام ٥١٥ وما بعدها.

الوظيفية، ولكنه دائما ينبه إلى الأهم لدى الشباب هو العمل والاجتهاد، لا التصدر والشهرة فإن هذا مقتل الشاب لو كان ذلك هدفه.

- ومن الأمثلة الصريحة على هذا، حديث عليٍّ عندما بعثه النبي إلى اليمن، فقال عليٌّ: يا رسول الله، تبعثني وأنا شاب أقضي بينهم ولا علم لي بالقضاء؟ فضرب بيده في صدري، وقال: "اللهم اهد قلبه وثبِّت لسانه"، فما شككت في قضاء بين اثنين.[1] فرفع ثقته بنفسه، وأمره ألا يسيء تقديرها، ونفى عن السنة تخصيص القضاء بالرجال والكهول، وفتح أمام الشباب أبواب التخصص في الأعمال والأقضية وإن بدا ذلك الأمر مخصوصا بالكبار.

-والنبي يحفز الشباب على ممارسة الرياضة بتعزيز طاقات الجسد وتوجيهها إلى الإنتاج، بل كان يشاركهم في مواقف معينة، فاشترك مرة في رياضة الرمي كما روى سَلَمَةُ بن الأَكْوَعِ: مَرَّ النَّبِيُّ عَلَى نَفَرٍ مِنْ أَسْلَمَ يَنْتَضِلُونَ، فَقَالَ النَّبِيُّ: ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان راميا، ارموا وأنا مع بني فلان، قال: فأمسك أحد الفريقين بأيديهم، فقال رسول الله: ما لكم لا ترمون؟ قالوا: كيف نرمي وأنت معهم؟ قال النبي: ارموا فأنا معكم كلكم.[2]

-وكان يحفزهم على إشباع حس الترفيه واللهو لديهم في عدِّة مواقف، منها جريه مع عائشة، وأنه كان يسابقها فتسبقه ويسبقها، ويقول لها: "هَذِهِ بِتِلْكَ السَّبْقَةِ".[3] ومتابعته معها لعب الأحباش بالحراب في المسجد، وفيه من معاني الرياضة والترفيه أيضا، بل كان يأمر فتيات الصحابة بالنشيد والضرب على الدفوف في الأعراس، ويسألهن إن جلبن معهن لهوًا. بل كان يتيح لشباب الصحابة الإسراع إلى أزواجهم عقب السفر لدواعي الاشتياق ولا يكبتهم، يقول جابر بن عبد الله: سافرت مع النبي في بعض أسفاره، فلما أن أقبلنا، قال النبي: "مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَعَجَّلَ إلى أَهْلِهِ فَلْيُعَجِّلْ".[4] فالحديث صريح في كونه يستجيب لرغباتهم، ويتفهمها، ويحفزهم على التمتع بالحياة ما دامت في الحلال والمباح.

-وأختم بحديث يفتح أبواب الحياة على مصراعيها للشباب بما فيه من ربط الأسباب بالله تعالى وحمل لهم على الاتكال عليه لا التواكل، وإيضاح لمعنى الإيمان بالقدر الصحيح الجالب للعمل والإبداع والجرأة، لا معنى الاستكانة والخنوع والتبرير. يقول النبي: يا غلام، إني أُعلمك كلمات: احفظ

---

[1] ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، كِتَابُ الأَحكَامِ، بَابُ ذِكرِ القُضَاةِ، (٢/ ٧٧٤)، ٢٣١٠.

[2] صحيح البخاري، كِتَابُ الجِهَادِ وَالسِّيَرِ، بَابُ التَّحرِيضِ عَلَى الرَّمِي، (٤/ ٣٨)، ٢٨٩٩.

[3] سنن أبي داود، كِتَاب الجِهَادِ، بَابٌ فِي السَّبَقِ عَلَى الرِّجلِ، (٣/ ٢٩)، ٢٥٧٨.

[4] صحيح البخاري، كِتَابُ الجِهَادِ وَالسِّيَرِ، بَابُ مَن ضَرَبَ دَابَّةَ غَيرِهِ فِي الغَزوِ، (٤/ ٣٠)، ٢٨٦١.

الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سأَلت فاسأَل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأُمة لو اجتمعت على أَن ينفعوك بشيء، لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء، لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف.[1] فلا خوف إلا من الله تعالى ولا ضرر أو نفع إلا بما كتبه، وهذا الخطاب الموجه للشباب يرفع همتهم ويزيل عنهم أعباء الخوف من المجهول والمستقبل والضغوط الاجتماعية غير المبررة، ولكن لابد من إحقاق التوازن في هذه النقطة كما سيأتي.

ثالثا: التقويم، وتقرير الاحترام الكبار، فلا صراع بين الأجيال

أسلوب الخطاب النبوي للشباب في سياق الرتبة الاجتماعية، المنزلة الفكرية، يضع الشباب في موضعهم الصحيح، فيرشدهم للتعلم واكتساب الخبرات والمهارات والمعارف، ولكن ينبههم إلى خطورة عدِّ التصدر في المجتمع والشهرة بين الناس هدفا لهم، ولهذا فإنه كان يكل إلى الشباب المناصب المناسبة لكفاءاتهم، ولكن إذا تعارض ذلك مع الأكفأ والأقدر، فإنه يقدم الأخبر والأكفأ ولا مزية للشاب عند ذلك، وهذا واضح من خلال جميع المهام الأخرى التي أوكلت للرجال الأكبر سنا في السيرة، ويتضح ذلك في المواقف والأحاديث الآتية.

منها حديث سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ، قَالَ: انْطَلَقَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَهْلٍ، وَمُحَيِّصَةُ بْنُ مَسْعُودِ بْنِ زَيْدٍ، إِلَى خَيْبَرَ وَهِيَ يَوْمَئِذٍ صُلْحٌ، فَتَفَرَّقَا فَأَتَى مُحَيِّصَةُ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَهْلٍ وَهُوَ يَتَشَمَّطُ فِي دَمِهِ قَتِيلًا، فَدَفَنَهُ ثُمَّ قَدِمَ المَدِينَةَ، فَانْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ، وَمُحَيِّصَةُ، وَحُوَيِّصَةُ ابْنَا مَسْعُودٍ إِلَى النَّبِيِّ، فَذَهَبَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ يَتَكَلَّمُ، فَقَالَ: كَبِّرْ كَبِّرْ، وَهُوَ أَحْدَثُ القَوْمِ، فَسَكَتَ فَتَكَلَّمَا.[2]

ومثله حديث مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ السابق: "ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ.. فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ، فَلْيُؤَذِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ، وَلْيَؤُمَّكُمْ أَكْبَرُكُمْ". فالقضية يحكمها الكفاءة والاختصاص من جهة، ومن جهة أخرى تنبيه الشباب إلى عدم التصدر والتعويل على الاشتهار والظهور، بل ترك ذلك لمن كان أكبر سنا وأكثر اتزانا في تلك الأمور، فهذا مقصودنا بالتقويم.

- وبالمقابل لدينا أحاديث أخرى تصرح بعدم غمط حقوق الأحداث من قِبل كبار السن، منها أن رسول الله أُتِي بشرابٍ، فشرب منه، وعن يمينه غلام وعن يساره الأشياخ، فقال للغلام: أتأذن لي أن أعطي هؤلاء؟ فقال الغلام: والله يا رسول الله لا أوثر بنصيبي منك أحدا، قال: فَتَلَّهُ رسول الله في

---

[1] سنن الترمذي، أَبوَابُ صِفَةِ القِيَامَةِ وَالرَّقَائِقِ وَالوَرَعِ، (٤/ ٦٦٧)، ٢٥١٦. مسند أحمد، (٤/ ٤٠٩)، ٢٦٦٩.

[2] صحيح البخاري، كِتَابُ الجِزيَةِ، بَابُ المُوَادَعَةِ وَالمُصَالَحَةِ مَعَ المُشرِكِينَ بِالمَالِ وَغَيرِهِ، (٤/ ١٠١)، ٣١٧٣.

يده.[1] أي ألقاه، والغلام هو ابن عباس، وفي إذنه عليه الصلاة والسلام للغلام تقدير كبير له، وفي الاستجابة له تقدير آخر ورفع لشأنه كبير. ومثله إصراره عليه الصلاة والسلام على الصلاة على الشاب -في رواية مسلم- الذي كان يقمُّ المسجد، ثم توفي، رغم أن الصحابة لم يخبروه عن وفاته تصغيرا لأمره.[2]

- على أن سمة الاحترام بين الناس ومن هم أكبر سنا هي الثابتة، سواء أكانوا شبابا أم رجالا مع الشيوخ، ولكن للشباب مزيد أهمية هنا، لما قد يعتري الأذهان من إشكالية الصراع بين الأجيال، والأبناء والآباء، وقد روجت له الكثير من وسائل الإعلام والترفيه والتواصل، ولم يكن هكذا مجتمع شباب الصحابة.

ومن أمثلة هذا الاحترام النابع من الشباب أنفسهم للجيل الأكبر، حديث ابن عمر، أن النبي قال يومًا لأصحابه: أخبروني عن شجرة مثلها مثل المؤمن، فجعل القوم يذكرون شجرا من شجر البوادي، قال ابن عمر: وألقي في نفسي أو روعي أنها النخلة، فجعلت أريد أن أقولها، فإذا أسنان القوم [كبارهم وشيوخهم]، فأهاب أن أتكلم، فلما سكتوا قال رسول الله: هي النخلة.[3] فمنعه حياؤه وإجلاله كبار الصحابة من الكلام.

ومثله حديث سَمُرَةَ بنِ جُنْدبٍ: "كُنْتُ أَحفَظُ عنهُ، [أي الأحاديث النبوية] فَمَا يَمْنَعُنِي مِنَ القَوْلِ إلا أَنَّ هَهُنَا رِجالاً هُمْ أَسنُّ مِنِّي".[4] وحديث أَنس: "مَا أَكْرَم شَابٌّ شَيْخاً لِسِنِّهِ إلا قَيَّضَ اللَّه لَهُ مَنْ يُكْرِمُهُ عِنْد سِنِّه".[5] فهذا كله من الاحترام والإجلال الذي يوازن بين ما أوردناه من تشجيع للشباب على التقدم والكلام، وبين التحفظ والاحترام أمام الكبار، فالمطلوب هو التوازن بين الحالين.

الخاتمة

---

[1] صحيح البخاري، كِتَابُ الأَشْرِبَةِ، بَابٌ: هَل يَستَأذِنُ الرَّجُلُ مَن عَن يَمِينِهِ فِي الشُّربِ لِيُعطِيَ الأَكبَرَ، (٧/ ١١١)، ٥٦٢٠.

[2] صحيح مسلم، كِتَابُ الجَنَائِزِ، بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى القَبرِ، (٢/ ٦٥٩)، ٩٥٦. والحديث عند البخاري بلفظ امرأة أو رجل أسود، وعند مسلم فيه التصريح باحتمال كونه شابا، امرأة أو شابا كان يقم المسجد.

[3] صحيح مسلم، كتاب صِفَةِ القِيَامَةِ وَالجَنَّةِ وَالنَّارِ، بَابُ مَثَلُ المُؤمِنِ مَثَلُ النَّخلَةِ، (٤/ ٢١٦٤)، ٢٨١١.

[4] صحيح مسلم، كِتَابُ الجَنَائِزِ، بَابُ أَينَ يَقُومُ الإِمَامُ مِنَ المَيِّتِ لِلصَّلَاةِ عَلَيهِ، (٢/ ٦٦٤)، ٩٦٤.

[5] سنن الترمذي، أَبوَابُ البِرِّ وَالصِّلَةِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجلَالِ الكَبِيرِ، (٤/ ٣٧٢)، ٢٠٢٢.

ننتهي في هذه الدراسة بنظرة تقويمية كلية لما سبق، فالجولة التي قمنا بها في مصادر الحديث والسيرة قد أفادتنا بالكثير من المواقف والأفكار النبوية من مسائل الشباب وهمومهم، إلا أن الفكرة التي كانت تلح علينا أثناء فترة البحث والتفتيش والتأمل أن هذه الأفكار والخصائص لا تفارق النصوص النبوية عامتها، وأن هذه الروح والطاقة الشبابية موجودة في جميع النصوص والمواقف التي نقلت لنا عن النبي، ومن السهل جدا الاستشهاد على ما سبق ذكره من خلال السنة معظمها، والأحاديث أكثرها ولو كانت قد اتجهت إلى الأمة جمعاء أو إلى الصحابة بعمومهم.

إن هذه الفكرة تعني أمورا كثيرة، منها أن صحابته بعمومهم كانوا من الشباب، فتوجيهه لهم وتصحيحه سلوكياتهم ينطبق عليهم من جهة كونهم شبابا على الخصوص، ولقد كان النبي بروحه وجسده قريبا منهم، ولم يكن بعيدا ولا منفصلا عنهم، يهوى ما يهوونه ويتفهم ما يرغبونه ويوازن لهم بين حاجاتهم ومسؤولياتهم، وعليه فإن خطابه عليه الصلاة والسلام هو بأصله خطاب شاب، ينطلق من روح شابة، وعقل صاف، وحكمة ربانية، لم تنفك عنه يوما لا في مراحل الدعوة الأولى ولا في المراحل الوسطى ولا في الأخيرة، أي أن النبي لم يكن يوما إلا شابا من الشباب، يمتلك جميع صفاتهم الحسنة، وقد جمله الله وكمله بأن زينه بصفات الرجولة والحكمة أصلا، فهذا يفسر دأبه وإقدامه ونشاطه في أولى سني عمره وآخرها، فلم ينقطع يوما عن الدعوة والتخطيط والجهاد والإمامة والعمل.

وعندما خُيِّر بين اندفاع الشباب وحَذر الشيوخ، أخذ بما قاله الشباب عندما اجتمعوا على أمرٍ، كما في غزوة أُحد، ولم يرجع باللوم على الشباب بعدما انطوت المعركة عن انكسار، فالمسؤولية يتحملها من خالف الأوامر النبوية لا الشباب هنا.

ولهذا فإن أصحابه في مكة هم الشباب، وفي المدينة هم الشباب، ومعظم الدعاة والقادة في تاريخنا كانوا من الشباب. فالصحابة كانوا حقيقة ومعنى في شباب متجدد. وأمر كبار أصحابه بحبهم وتقديرهم ورفع منزلتهم، ومن جهة أخرى فإنَّ هذا يعني أنَّ النبي إنما ينظر إلى صحابته على أنهم من فئة الشباب إقداما ونشاطا وتضحية، فخطابه يحمل دائما أثر الشباب وخصائصه، ولم يتعامل معهم يوما على أنهم ممن خسر هذه الطاقة والحيوية. وعليه فإن الشباب ليس بمرحلة زمنية تنقضي فحسب، بل هو مجموعة مزايا روحية وخصائص متعلقة بالنفس تلزمها ما دامت فتية، وتنفك عنها إذا ما استسلمت للضعف والركون إلى الدعة.

فالخطاب النبوي في ذاته خطاب شبابي، وفي نشاطه وجرأته شاب، وفي صحابته ومحيطه تعلو روح الشباب، وبذلك تأسست الأمة في تلك الفترة القياسية، وأقيمت عاصمة البلدة النبوية

واتسعت لتشمل الجزيرة العربية ثم الشام فالعراق ومصر وأفريقيا وآسيا جمعاء، وهي الروح التي إن كانت في الأمة عاد لها مجدها وفتوحها كما صنع قتيبة بن مسلم، وأسد بن الفرات، ومحمد الفاتح، وإذا ما خسرتها دخلت الأمة في طور الكهولة والانكفاء والخروج من مركز التاريخ إلى حاشيته.

فلابد لخطابنا المتجه للشباب اليوم أن يكون مُتَّسِمًا بسمات الخطاب النبوي المتَّقِد بروح الشباب أنفسهم، ومُنطَلِقاً من آمالهم وآلامهم وطموحاتهم وهمومهم، فهم زهرة الأمة، ومرآة واقعها، وبوصلة مستقبلها، إن أردت أن تنظر لحال أي أمة من الأمم فلتنظر إلى شبابها كيف يبنونها ويحيونها، وأن أردت أن تستشرف مستقبل أمة من الأمم، فانظر أيضا لشبابها ما آمالهم وطموحاتهم ورغائبهم المثلى في الحياة.

الدراسة الثالثة:

الفقهاء والسُّلطة والتأثير المتبادل بين الشام والأناضول في القَرن الثَّالث عشر الهجريّ، ابن عابدين-ابن كمال باشا أنموذجًا

المقدّمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على مُحمَّد -صلَّى الله عليهِ وسَلَّم- سيِّدِ خلقه، وعلى آله وصحبه الكرام.

وبعدُ، فكما أنَّ المدرسة الفكرية الواحدة قد تنقسم إلى مدارسَ متنوِّعة، تتوارث مزاياها الأجيال عصرًا بعد عصرٍ، فإنَّ هذه المدراس -مع الزمان- تتَّصل ببعضها من جديدٍ، فتتلاقح وتتقارب وتتبادل التأثير فيما بينها، بما قد ينتهي إلى تَغييرٍ في مسار المَدرستين أنفسهما أو ينتهي إلى مدرسة ثالثة تجتمع مع أصليها في أمور وتخالفهما في أمور أخرى، مع ضرورة التَّنبُّه إلى أنَّ الاتصال المذكور يكون طَبَعِيًّا متوقَّعًا تحركه سنن الله في الأيام والحوادث، ويكون مفرُوضًا موجَّهًا تحركه أيدٍ واعيةٌ منظَّمةٌ.

ستُعنى هذه الدِّراسة ببيان مدى التقارب والاتصال الذي كان بين مدرستين فقهيتين عريقتين، ألا وهما مدرسة الفقه في الأناضول التابعة للسلطنة العثمانيَّة بوجود شيوخ الإسلام وكبار المفتين فيها، ومدرسة الفقه في الشام، في القرن الثالث عشر هجري، كذا دراسة السياقات السياسية والاجتماعية التي استوعبت هذا الاتصال، وحددت معالمه العريضة، مع تحديد خصائصه وتوضيح أثره في الفقه في بلاد الشام

مِن المعلوم أنَّ الفقه الحنفي كان المذهب الرسمي للخلافة العثمانيَّة التي استمرت لأكثر من ستة قرون، وكان منصب الصدر الأعظم يتولاه فقهاء من الأناضول على الأغلب، وعليه فإن قراراتهم وفتاواهم لها صفة إلزامية مختلفة عن فتاوى باقي فقهاء السلطنة لقربهم من العاصمة ولمناصبهم الرسمية في القضاء وفتوى السلطنة، فكان هذا الأمر لافتًا وداعيًا لي، لكي أدرس تأثيرهم في الفقه الشامي بالخصوص، فالشام في القرن الثالث عشر قدمت أهمَّ أئمة متأخري الحنفية، والذي قدَّم بالمحصِّلة أهمَّ مرجع في المذهب الحنفي، ألا وهو حاشية ابن عابدين، المسمَّاة بردِّ المُحتار على الدُّرِّ المُختار. كما أنه كان يُهِمُّني أيضًا تحديد موقف فقهاء الشام من الخلافة العثمانيَّة عمومًا، ومن فقهاء

الأناضول خصوصًا، فالشام في تلك المرحلة مرَّت بظروف استثنائيَّة، منها الانتفاضة الشعبية التي قامت في الشام ضد أحد الولاة العثمانيين، ومنها وقوع البلاد تحت حكم محمد علي باشا في مصر في تلك المرحلة، فأين الفقهاء وما هو موقفهم؟ وإلى أي جهة مالت قلوب الناس وألسنتهم، ودروعهم وأسنَّتهم؟

أسئلة الدراسة ومنهجها

(١) سؤال الشرعيَّة السياسيَّة التي قدَّمها علماء الشام للخلافة في الآستانة، وما هي مواقف فقهاء الشام من الخلافة العثمانيَّة في الآستانة بوجه عام؟

(٢) سؤال الحريَّة الفكريَّة التي قدَّمتها الخلافة العثمانيَّة لعلماء الشام، وما هي الخصائص والامتيازات التي تمتع بها فقهاء الشام فيما يخص علاقتهم بالخلافة، وما مقدار الحريات والسعة التي مُنحت إليهم في تناول الشأن العام، ونقد ما لا يرونه متَّفقًا مع الدين من ممارسات الولاة أو الخلفاء؟

(٣) سؤال التأثير الفقهي المتبادل بين فقهاء الأناضول وفقهاء الشام، وما مدى استفادة فقهاء الشام من فتاوى ورسائل مشايخ الإسلام في السلطنة العثمانيَّة في بلاد الشام في القرن الثالث عشر، وكيف كانت تتم الاستفادة منهم؟ وما هي أهم المصادر والكتب والرسائل والحواشي التي كتبت في الأناضول، واستفاد منها فقهاء الشام في القرن الثالث عشر؟

للإجابة عن هذه التساؤلات كان لا بدَّ من الاعتماد على المنهج الاستقرائي في تتبع كتب التاريخ والفتاوى والنوازل التي خُطت عن تلك المرحلة الزمنية، ولقد عدَّت المدرسة الفرنسية في التاريخ كتب الفقه والنوازل من مصادر علوم التاريخ، ولا خلاف في ذلك، بل أضيف إليها كتب الفتاوى بالخصوص لما تحتويه من إشارات وملاحظات تاريخية عميقة.

أعقب ذلك المنهج التحليلي النقدي بإعادة نظم تلك الأخبار والمرويات بأسلوب تحليلي نقدي بحيث تشكل مع بعضها عَقدًا مُتَّسِقة أحجارُه ومعبرة عن مقصود الدراسة، وهذا يستدعي خطوات معينة منها: التركيز على شيخ المذهب الحنفي في الشام خاتمة المحققين ابن عابدين صاحب الحاشية التي عليها الفتوى، وابن كمال باشا فقيه الأناضول المعروف، وقد تم تحليل مصادر حاشية ابن عابدين تحليلا تتبعيا يشير إلى حجم العلاقات بين فقهاء الشام والأناضول، ومن هنا جاء عنوان الدراسة ليبين أن الدراسة مختصة من حيث المكان بالشام والأناضول، كما أنها مختصة من حيث الزمان بالقرن الثالث عشر.

وأما عن المصادر التاريخية التي تعاملت مع هذه المرحل فلابد من التَّنبيه إلى أنها حملت الكثير من التحامل والغلو في التعامل مع الأطراف والجهات الفاعلة في صناعة التاريخ آنذاك، وهذا ما حملني على البحث في المصادر الأدبية والفقهية لتدعيم فهم تلك المرحلة إلى جانب المصادر التاريخية المباشرة.

تهدف الدراسة بالإضافة إلى ما سبق ذكره إلى توضيح شخصية ابن كمال باشا، لأنها كانت أكثر شخصية اعتمد عليها ابن عابدين في الحاشية من فقهاء الأناضول، فقام البحث بتوضيح شخصيته كما رسمها ابن عابدين في الحاشية، وما هي ألقابه وكيف ترجمه عنده، وكيف تعامل ابن عابدين مع أقواله، وما اشتهر من فتاوى ورسائل وكتب عنه، وما هو منهجه في الاستفادة منها، وهل كان يوافقه فيما يذهب إليه أو يغلطه مطلقا أو بحسب اجتهاده؟ وهذا يستدعي أن تُعقد موازنة بين أثر كل منهما في الفقه الشامي عموما، وفي ابن عابدين خصوصا بحيث ينزل فقهاء الأناضول في المنزلة اللائقة التي لهم في الفقه ببلاد الشام، وهي المنزلة التي يفترض الباحث أن ابن عابدين أنزلهم فيها بكل احترام وأمانة وموضوعية.

تمهيد: الحالة السياسيَّة في بلاد الشام في القرن الثالث عشر

يبتدئ القرن الثالث عشر والسلطان عبد الحميد الأول على عرش السلطنة في الدولة العثمانيَّة المترامية الأطراف، وكانت أقرب الولايات العربية إلى العاصمة الآستانة جغرافيًا وثقافيًا وعلميًا هي ولاية الشام التي سيكون التركيز على العلاقة بينهما خصوصًا من وجهة نظر الفقهاء.

وقد مرت بلاد الشام في هذا القرن بثلاثة عهود سياسية، فالعهد الأول هو عهد عثماني حكم فيه أربعة خلفاء هم: عبد الحميد الأول (١١٨٧- ١٢٠٣هـ)، وسليم الثالث (١٢٠٣- ١٢٢٢هـ)، ومصطفى الرابع (١٢٢٢-١٢٢٣هـ)، ومحمود الثاني (١٣٢٣-١٢٥٥هـ)، وفي عهده جاء الاحتلال المصري ليبتدئ العهد الثاني أي العهد المصري (١٢٤٨-١٢٥٦هـ)، وكان ذلك في زمان محمود الثاني، وزمان عبد المجيد الأول (١٢٥٥- ١٢٧٧هـ)، ثم خرج الاحتلال المصري من الشام إثر مؤتمر لندن عام ١٢٥٦هـ، ليبدئ العهد الثالث بعودة البلاد لسيطرة الخلافة العثمانيَّة تحت حكم عبد المجيد الأول، ثم عبد العزيز (١٢٧٧- ١٢٩٣هـ)، ثم مراد الخامس (١٢٩٣هـ)، ثم عبد الحميد الثاني (١٢٩٣- ١٣٢٣هـ).

فأمَّا عن السلطان عبد الحميد الأول فقد صوَّره المؤرِّخون بصورتين متغايرتين، ولكنهما متكاملتين في ظنّي، فقد قيل فيه: كان عادلًا حليمًا تحبُّه الرعيَّة، إلا أنَّ هذا الحلم قد شابه ضعفٌ في الحزم في أحوال معينة، فذكروا أنه قد كثرت الفتن والغوائل أيَّامه واستقلَّت فيها القرم عن الدولة

العثمانيَّة، وقَبِل بمعاهدة كوتشوك قينارجه مع روسيا عام ١١٨٨هـ، وأصبحت روسيا بموجبها دولة بحريَّة مهمَّة بما أخذته من أملاك الدولة العثمانيَّة على البحر الأسود، بما أثر سلبا في مقام الدولة.[١] توفي السلطان عبد الحميد الأول سنة ١٢٠٣هـ، وخلَفه السلطان سليم الثالث الإداري المصلح الطيِّب، وحكم لعشرين سنة حتى عام ١٢٢٢هـ عندما انقلب عليها الإنكشاريون وقاموا بقتله، وفي عصره خسرت الدولة حربا أخرى أمام النمسا وروسيا، ودخل نابليون مصر كما سيأتي.

يظهر أن السلطنة في الآستانة آنذاك قد اختارت أن تحكم ولاية الشام باللامركزية الإدارية من خلال ترك الأمور للولاة يحكمون ويديرون الأمور بما يحقق الغايات الآتية: حفظ الاستقرار والهدوء الداخلي في الشام، الالتزام بالولاء إلى الخلافة والدعاء لها، الالتزام بالولاء الاقتصادي إلى الحكومة المركزية، بتسليم الضرائب المفروضة على الولاية في وقتها ومقدارها الصحيح. إلا أنَّ هذه اللامركزية في بداية القرن الثالث عشر قد شابها طابع الفوضى -كما ينقل محمد كرد علي-، إذ وقع الرعيَّة تحت رحمة الولاة، فمن كان منهم خيِّرًا عادلًا جعل الرخاء والأمن منتشرًا بين الناس، ومن كان منهم على غير ذلك اشتدَّ في إعنات الرعية وأخذ أموالهم، فكان الناس كثيرًا ما يشاكسونه فلا يدفعون المفروض عليهم أو ينتفضون عليه بإيعاز بعض أهل النفوذ، وقد يكون الحق معه،[٢] فيقع الرعايا ضحية ظلم الطرفين الولاة وأصحاب النفوذ، ولا يجدون ملجأً يهدِّئهم ويوجِّههم إلى الخير. وإذا ما اختار الولاة سبيل الظلم والقهر، فإن الأمن لا بدَّ أن يختل في البلاد، فالظالم يقرِّب الرُّعاع لحاجته إليهم أو لقُصوره عن رَدْعِهم، فكان أنْ أثَّر ذلك في المجتمع بأن اتكلت جماعاتٌ من الأغنياء في حفظ أنفسهم

---

[١] انظر في هذا وما سيتلوه من أحداث تاريخية: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار للجبرتي، ٣١/٢. وخطط الشام لمحمد كرد علي، ٩/٣. وتاريخ الدولة العلية العثمانيَّة لمحمد فريد بك، ٣٥٩-٣٧٠، وما بعدها. وإشكالية المراجع العربية التي أرَّخت لهذه الفترة -وخصوصًا مؤلفات محمد كرد علي- أنها كُتبت بعين الانتقاد بل الانتقاص لرمزية الخلافة ولشخص السلطان عبد الحميد الثاني، نظرًا لأن الفترة الزمنية تلك كانت فترة الصراع القومي والانشقاق الأول بين العرب والتُرك، ورغم صعوبة الاعتماد على مثل هذه المصادر في استنتاج الحقيقة التاريخية، إلا أنني فضلت الاعتماد عليها لثلاث غايات، الأولى: شهرتها عند الباحثين العرب، وكونها هي المصادر الأصلية في تأريخ هذه المرحلة الزمنية، والثانية: إمكان إخضاع النصوص الواردة في نقد الخلافة وإبراز الجوانب السلبية منها إلى مجهر النقد، والثالثة: أنها كتبت بغير عين المحب، وإمكان الاستفادة مباشرة من النصوص الواردة في مدح الخلافة وإبراز الجوانب الإيجابية منها، وذلك لأنها أيضًا كُتبت بغير عين المحب.

[٢] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٤/٣.

وأموالهم على أنفسهم[١] فأنشؤوا لذلك مليشيات تحميهم وتأتمر بأمرهم، بما جعل الأمور تبدو وكأنها دول في دولة، وهو نذير فوضى لا بدَّ من حسمها وإيجاد حلٍ لها.

وظهرت في هذه الأثناء إشكاليات طائفية أهمُّها بروز قوى الأقليات الدينية في بلاد الشام من اليهود والنصارى، جراء دعم أوربة لهم، بسبب معاهدات وقَّعتها الخلافة مع روسية الأرثوذكسية وأوربة الكاثوليكية، فكان لهم أثرٌ في حادثة الوالي سليم باشا كما سيأتي، وقد قيل فيهم عمومًا: "حكامُ بيروت المسيحيين اشتدَّت مظالمهم وعتوُّهم على المسلمين، فكان الأمير يمرُّ في شهر رمضان في المدينة، يحملون أمامه الغليون للتدخين، فينتصب المسلمون على الأقدام يحيُّونه، فلا يتنازل أن يجيبهم، بل يقول الخادم من ورائه: سَلَّم الأمير".[٢]

المبحث الأول: السِّياق التاريخيُّ السياسيُّ للعلاقة بين فقهاء الشام وبين الولاة العثمانيين

يتسم القرن الثالث عشر بعدة خصائص على قدر كبير من الأهمية فيما يتصل بالعلاقة بين السياسي والفقهي، يأتي في مقدمتها أن هذا القرن كان قرن المراسيم والتنظيمات العثمانية والتي بدأت في ١٨٣٩م/١٢٥٤هـ، والتي كان من آثارها أن تضاءلت القيمة الحقيقية والأثر الفعلي للشرعية الممنوحة من العلماء والفقهاء للخلفاء، وآلت بعد المراسيم إلى أن صارت ذات أثر رمزي معنوي فقط. حيث صودر جزءا ليس بالقليل من سلطة العلماء وسُحبت الكثير من صلاحيات الفقيه والقاضي، وذلك عند التوجه إلى تقنين الشريعة، وإلزام الفقهاء بقانون خارجي لا يحق لهم تجاوزه، وكان فيه الكثير من المواد المستمدة من غير الشريعة، بالإضافة إلى ذلك أن أُوجدت وظائف أخرى كالحاكم والقاضي والمحامي والإمام والمفتي وغيره مما صغر من صلاحيات المفتي التقليدية، وهو الأمر الذي مهد لظهور الحكومات المهمينة والمستبدة، الخالية من تأثير العلماء ورقابتهم،[٣] فلابد من التنبه فيما إذا كان سيظهر أثر التنظيمات في سلطة الفقيه بين الشام والأناضول.

وأما فيما يتصل بحلِّ الإشكالات السياسية والاجتماعية والطائفية التي سبق ذكرها فقد عمَدت الخلافة إلى اختيار والٍ لبلاد الشام قويِّ الشكيمة وحازم الرأي، فاختارت أحمد باشا الجزّار ليقوم بهذا الأمر، وكان مركزُه في عكا، فاستطاع إعادة التوزان بين الطوائف والخلائق، وأعاد هيبة

---

[١] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٤/٣.

[٢] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٩/٣.

[٣] انظر سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها لنوح فليدمان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠١٤م، ٩١- ٩٤.

الحكومة، وأعقبَه باستقرار الأمور في الشام، إلا أنَّه اشتهر بالظلم الشديد واستباحة الدماء والأموال، وعدمِ الصدق في الولاء للخلافة العثمانية، فعُزل ثم وُلِّي مرارًا.[١]

وفي سنة ١٢٠٩هـ -وكان في أوَّل ولايته- أصدر أمرًا بمصادرة بعض صيارف دمشق من اليهود ومعاقبة بعضهم بدعوى اتصالهم بأوربَّة، وأدخل الرعب على من لفَّ لفهم من المفسدين، ونال مثل ذلك بعض أغنياء الأهالي ممن سلك طريقتهم،[٢] فابتدأ تغير الأحوال بذلك، ونال رضى العامة والسلطنة في الآستانة. إلا أن الروايات بعد ذلك بدأ تنقل لنا أخبارًا عجيبة عن ظلمه وعُتُوِّه، مغايرة لِما كان عليه الأمر أولًا، إذ سلك الوالي سبيل الظلم والقهر في إرساء الأمور وجباية الأموال، فأُطلِق عليه لقب الجزَّار، وفعل أمورًا أغضبت الخلافة وأحنقت العامة عليه، فعُزل عن الولاية في مرات، وعُوتِب في مرات أخرى.[٣] إلا أن الأمر استقر له في الشام، رغم ما نُقل عن تماديه في الظلم والجبروت، إذ قبض مرةً على مفتي عكا وإمامها، وعلى رئيس مينائها، فقتلهم صَبْرًا.[٤] ولم يكن يُعرف فيما إذا كان الجزار واليًا مخلِصًا للسلطان أو عاصيًا وقحًا، فكان كثيرًا ما تأتيه رُسُل الآستانة تحمل إليه بعض الأوامر، فيَجُزُّ رأسَ القادم ويبعث به إلى ديوان الآستانة.[٥]

ويبدو أنَّ أسباب بقائه على ولاية الشام، رغم ما وقع منه من ظلم عدة أمور:

١- أنَّه كان داهيةً ذا بأسٍ وحِنْكَة واسعة، استطاع إدارة الولاية بحزم وقوة، وأخضع جميع فئات الشعب، سواء منهم الظلمة والعامة إلى شوكة الدولة وسلطانها.

٢- أنَّه حفظ العامَّة بأن أزال عنهم ضغط المليشيات التي انتشرت في الشام في عهد الولاة قبله، فكان أن خضع الجميع لسلطة حكومة واحدة وتشريع واحد، فحفظ بذلك النظام والاستقرار وقضى

---

[١] وُلِّي أولا عام ١١٩٨هـ لسنتين، ثم عزل، ثم وُلي ثانيًا عام ١٢٠٥هـ لخمس سنوات، ثم عُزل، ثم وُلي ثالثًا عام ١٢١٣هـ، ثم عزل، ثم وُلي عام ١٢١٨هـ إلى وفاته عام ١٢١٩هـ انظر: جباية الشام في الإسلام/٣ لمحمد كرد علي، مجلة مجمع اللغة العربية، ٣٦٤.

[٢] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٣/١٠، ١٩.

[٣] كما في حادثة قتله ابن المرادي إذ "أرسل إلى وكيله بدمشق محمد بن عقيل ألفي جندي، وأمره أن يقبض على عبد الرحمن المرادي وحسن دفتردار المتسلم وابن سبح متسلم حمص، ويقتلهم حالًا... ثم لامت الدولة الجزار على ما أتاه من قتل ابن المرادي، فرأى أن يتخلص مما قام به بأن يلقي تبعة قتله على وكيله ابن عقيل فقتله، مع أن الجزار هو الذي أمره خطًا بقتل ابن المرادي. خطط الشام لمحمد كرد علي، ٣/٢٠.

[٤] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٣/١٩- ٢١.

[٥] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٣/٢٢.

على الفوضى قبله، فصار جورُه -في نظر العامة- مقارنة مع جور أولئك الأمراء والمشايخ قبله، أقلَّ وطأة.

٣- أنَّه قدم نفسه ناصرًا للخلافة وحاميًا لحدودِها، إذ قَدَر على أن يردَّ عنها وطأة الاحتلال الفرنسي بثباته أمام نابليون يوم حصار عكا عام ١٢١٣هـ.

وكل هذا يحسب له على أنه والٍ قويٌّ استطاع حِفظ البلاد والعباد من الفوضى والانقسام، ووحَّدهم تحت راية الخلافة، واستطاع القضاء على أسباب الفوضى الداخلية، كما واجه الاحتلال الخارجي بشجاعةٍ وقوَّةٍ، تدلُّ على قوَّة نظامه، ومتانة حصونه، وتماهيه مع طموح قطاعات كبيرة من شعبه في الشام آنذاك، ولعل هذا كان كافيًا لكي ترضى عنه الخلافة، رغم ما قيل عن ظلمه وعدم احترامه للسلطنة، إذ لم تر في آخر الأمر فيه موجِبًا لعزله، لما يحمله هذا العزل من احتمالات وقوع الشام في الفوضى من جديد. ويبدو أن هذه النظرة كانت في محلِّها، فلقد وقعت البلاد عقب وفاته في ١٢١٩هـ، في الفوضى متقلبةً بين ولاة ضعفاء ومتنافسين إلى أن وقعت البلاد تحت سيطرة محمد علي باشا في الحملة المصرية.[1]

وأمّا عن العلاقة بين فقهاء الشام وبين الحكومة في الآستانة من جهة السياسة في تلك الفترة، فهي علاقة احترام وطاعة وتسليم تام لشرعية الخلافة واسم السلطان، فالعلماء في الشام كانوا على قلب رجل واحد في تبعيتهم للخلافة العثمانيَّة ولولاتها المعينين في الشام، ثم يتفاوتون في مدى التصريح بالولاء أو في مدى المشاركة في الإدارة العلمية والفقهية للبلاد بالفتاوى والأقضية.

وكان لهم احترامهم القوي والواضح من جهة الولاة والإدارة العثمانيَّة، فمن المشهور أن ابن عابدين بلغ في أواخر حياته من الشهرة شأوًا بعيدًا، فكان الوزراء والأمراء يسعون إليه،[2] وكانت بين يديه أمانة الفتوى في الشام، وحسين المرادي مفتيها.[3] وقد ذكر وَلَدُ ابن عابدين السيدُ علاء الدين في ترجمة والدِه: "أنَّ فتاوى والده ابن عابدين قد أشبهت بمحكمة النقض من حيث الأثرُ والوزنُ القضائيُّ" على أنَّه هو -أي علاء الدين- قد سافر إلى الآستانة ووظف بها عضوًا في الجمعية العلمية

---

[1] انظر: ابن عابدين وأثره في الفقه لعبد اللطيف فرفور، ١٨٩-١٩٢.

[2] حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر لعبد الرزاق البيطار، ٧٢٠.

[3] منتخبات التواريخ لدمشق لمحمد أديب آل تقي الدين الحصني، ٦٥٢/٢.

ليشترك في تأليف مجلة الأحكام العدلية عام ١٢٨٥هـ، وبقي هناك لثلاث سنوات، ثم قدّم استعفاءً وغادرها.[١]

إلا أن هذا التسليم بالشرعية لم يمنع فقهاء الشام من انتقاد الأخطاء والمظالم التي تصدر عن الحكومة أو الولاة، فهذا كان من واجباتهم الاجتماعية بالإضافة إلى واجباتهم الدينية، فالفقهاء في ذلك الوقت كان من مهامهم الفتوى والقضاء من جهة، وحماية الأهالي والدفاع عن حقوقهم ضد الظلم والغصب من جهة ثانية، بأن يقوموا بدور الوسيط بين الأهالي والإدارة السياسيَّة للبلاد، ومن جهة ثانية فإن الحكومة العثمانيَّة لم تمنعْهم من هذا، بل تركت لهم حقَّ الانتقاد والشكاية، وحريةَ توصيف الظلم ومواجهته، بل وأسندت إليهم واجب نشر الفتوى الدافعة له والرافعة لأثره، فالضرر يُزال.

وقد طرح الباحث حائيم غاربر سؤالًا أثناء مناقشته مسائل الشريعة الإسلامية والثقافة في القرن السابع عشر والثامن عشر الميلادي، هو الآتي: كيف يمكن لابن عابدين -ولغيره من العلماء في الشام- أن يعارِضوا الحكومة، وهم يأخذون رواتبهم وأجورَهم منها؟ فأجاب بأن السؤال في أصله خاطئٌ، فالمفتون ما كانوا يأخذون توجيهات من أحد، إذ لم تكن لهم صفة رسمية، وما كانوا يتهاونون في انتقاد الحكومة إن رأوها تخطئ، بل إنه من الجلي أن علماء الشام في ذلك الوقت ومنهم ابن عابدين قد قبلوا شرعية الخلافة العثمانيَّة، وأكنوا لها احترامًا يفوق احترام العلماء في مصر أو الحجاز أو سوى ذلك من البلاد العربية، إلا أنه احترام مشروط بأن لا تكون قرارات الحكومة مصادمة للشريعة، وفي الواقع إنهم لم يروا ذلك عمومًا إلا في مسائل معينة خالف فيها فتاوى صدور الشريعة وقضاة الدولة، فلم يتوانوا عن كشفِها ومناقشتها.[٢]

والذي ذهب إليه صحيح ودقيق، وتؤكِّده الأخبار التي سترد في البحث مع ملاحظة أن الأجور والرواتب في تلك الفترة كانت تشرف عليها الأوقاف المحلية الأهلية في الشام، ولا تأتي من الحكومة المركزيَّة.

ويشهد لهذه المعاني الفتوى التي خطَّها حامِد أَفَنْدِي الْعِمَادِيّ مُفْتِي دِمَشْقَ الشَّامِ، في مسألة الجبايات والضرائب التي توضع على القُرى، فهل تؤخذ على الرؤوس بعدَد القاطنين، أو بحسب الأملاك بالتميز بين الأغنياء والفقراء؟ فالذي ذهب إليه المُفتي العماديُّ أنه يجوز الاعتماد على

---

[١] حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر لعبد الرزاق البيطار، ١٣٣٦.

[2] Islamic law and culture, Haim Gerber, Leiden: E.J. Brill, 1999, 59-62.

الاعتبارين معًا -على جهة الإباحة لا التخيير فحسب-، فمن لا يملك يؤخذ منه على الرؤوس، لأنها ستؤول إلى حفظ بدنه، ومن كان له أملاك أخذت منه الذَّخيرَة،[1] على قدر ملكه، لأنها ستؤول إلى حفظ ملكه.

إلا أن ابن عابدين لم يرتض هذه الفتوى، وعلَّق عليها بقوله: "عَلَى أَنَّ غَالِبَ الْغَرَامَاتِ الْوَارِدَةِ عَلَى الْقُرَى فِي هَذَا الزَّمَانِ، لَيْسَتْ لِحِفْظِ أَمْلَاكٍ وَلَا لِحِفْظِ أَبْدَانٍ، وَإِنَّمَا هِيَ مُجَرَّدُ ظُلْمٍ وَعُدْوَانٍ، فَإِنَّ غَالِبَ مَصَارِفِ الْوَالِي وَأَتْبَاعِهِ وَعِمَارَاتِ مَنْزِلِهِ وَمَنْزِلِ عَسَاكِرِهِ وَمَا يَدْفَعُهُ إلَى رُسُلِ السُّلْطَانِ حَفِظَهُ اللَّهُ تَعَالَى الْوَارِدِينَ بِأَوَامِرَ أَوْ نَوَاهِيَ وَأَمْثَالُ ذَلِكَ كُلُّهُ، يَأْخُذُهُ مِنْ الْقُرَى، وَيُسَمُّونَ ذَلِكَ بِالذَّخِيرَةِ تُؤْخَذُ فِي بِلَادِنَا فِي كُلِّ سَنَةٍ مَرَّتَيْنِ، وَيَزِيدُ فِيهَا دَرَاهِمَ كَثِيرَةً رِشْوَةً لِأَعْوَانِهِ وَحَوَاشِيهِ مِنْ أَعْيَانِ الْبَلْدَةِ".[2]

ويبدو جليًا من كلام الإمام مدى احترامه الخلافة ومراسيمها ورسلها من جهة، ومن جهة أخرى مدى تحقيره للظلمة من الولاة -ولعله كان يقصد الجزّار وأتباعه بهذا- الذين وصفهم بأشنع أوصاف التسلط من الظلم والعدوان والسرقة بل والرشوة أيضًا.

ثم إنه بنى على تحريره هذا تنقيحَ الفتوى الحامدية، فقال: "فَحَيْثُ عُلِمَ أَنَّهُ مُجَرَّدُ ظُلْمٍ فَالْمُنَاسِبُ الْعَمَلُ بِأَحَدِ الْقَوْلَيْنِ الْأَخِيرَيْنِ، وَهُوَ أَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ عَلَى الرُّؤوسِ أَوْ عَلَى الْأَمْلَاكِ، -أي على التخيير لا الإباحة- وَقَدْ ذَكَرَ قَاضِي خَانْ الْقَوْلَ بِقِسْمَةِ الْغَرَامَاتِ عَلَى قَدْرِ الْأَمْلَاكِ أَوَّلًا، وَعَادَتُهُ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِمَا هُوَ الْأَشْهَرُ، كَمَا ذَكَرَهُ فِي خُطْبَةِ فَتَاوَاهُ، فَيَكُونُ هُوَ الْأَرْجَحُ، وَهُوَ مَا عَلَيْهِ عَادَةُ أَهْلِ الْقُرَى فِي زَمَانِنَا كَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ قِسْمَةِ ذَلِكَ عَلَى الْفُدُنِ أَوْ عَلَى سَاعَاتِ الشُّرْبِ وَاَللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ."[3]

وهو بذلك رجَّح أحد الأمرين وليس كلاهما، سدًا لذريعة الظلم الآتي من الولاة الظلمة، ومن خلال هذه الرواية نفهم مدى جرأة الإمام ابن عابدين وحامد العمادي صاحب الفتوى أيضًا، وصدعهم بالحق وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر أمام الولاة المعينين من قبل السلاطين العثمانيين، فكلمة الحق أجدى وأوجب من المداهنة وتزيين الظلم للولاة، ومن جهة ثانية يعرف أيضًا مدى سقف الحريات والسماح بانتقاد الحكومة من قبل الخلافة العثمانيَّة.

---

[1] الذخيرة هو الاسم المشتهر لهذه الضريبة آنذاك.

[2] العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية لابن عابدين، ١٨٣/٢.

[3] العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية لابن عابدين ١٨٢/٢-١٨٣.

فابن عابدين قال هذا الكلام وهو موظف في الحكومة له منصب رسمي ألا وهو أمانة الفتوى، ولم يتوانَ في انتقاد الوالي عندما رأى ظلمًا يحيق بالأهالي، وأيضًا فإن السلطنة قبلت الانتقاد ولم تحاسب قائله ولم تأمر الوالي بالتحفظ عليه أو على كتبه أو على هذه الفتوى بالخصوص.

وأما عن مسوغات ربط الفتوى هذه بظلم أحمد باشا الجزار، وأن ابنَ عابدين كان يقصده بها، فلي في ذلك قرينتان:

أما **الأولى** فهي أن ابن عابدين فترة حكمه كاملة في دمشق، فوفاة الجزار كانت في ١٢١٩هـ، وفراغ ابن عابدين من تبييض "تنقيح الفتاوى الحامدية" كان في ١٢٣٨هـ،[1] فهي بالجزم صدرت عن ابن عابدين في زمان الجزار أو بعده، لا قبله، ويرجِّح أنها جاءت في زمانه، أن الفتاوى ما كانت تصدر في كتاب فورًا عقب الإفتاء بها، بل تُجمع وتُرتب حتى يجتمع من هذه الفتاوى كتابًا جيِّد الحجم متنوّعِ الأبواب، كما أنَّ سياق الفتوى جاء لوصف ما كان عليه الحال في الشام، وهو أقرب وصف لما كان يجري أيام الجزار.

وأما **الثانية**: فهي أن العلاقة الشخصية كانت بين ابن عابدين والجزار لم تكن علاقة الاحترام بل البُغض لظلمه وسوء طباعه، وتجلى هذا ببيتين من الشعر قالهما ابن عابدين عقب وفاة الجزار، قال فيهما:[2]

هَلَكَ الجزَّارُ ولا عَجَبُ   ومضَى بِالخِـزْيِ وبِالإِثـمِ

وَبِمِيتَتِـــه البَاري عَنَّا   -أرخ- قَد كَفَّ يَدَ الظُّلمِ

فالظلم المذكور في البيتين يرجِّح أنه المقصود في الفتوى، والله أعلم.

ولكن يبقى هنا التساؤل عن مُسوِّغ بقاء هؤلاء الولاة واستمرارهم في الولاية رغم ما نقله الإخباريون والفقهاء من وقائع بحقهم، وسبق معنا أن واحدة من أهم وظائف الوالي في الشام كانت المحافظة على استقرار الولاية وهدوئها وولائها للخلافة واستمرارها في أداء ما عليها من ضرائب

---

[1] العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية لابن عابدين ٣٣٦/٢.

[2] جاء بهما الشيخ عبد الرزاق البيطار في حلية البشر مهملةً بدون ذكر اسم الشاعر، ١٣١. ونسبهما الدكتور عبد اللطيف الفرفور إلى ابن عابدين في كتابه ابن عابدين، ٢٠٥. وكذلك فعل عبد الله عثمان فدا، في مقاله مختارات عن أحمد باشا الجزار في مجلة البيان، عدد ١٠، تشرين الثاني، ٢٠١٢م، ص١١٢٤.

وجبايات، ويأتي تحت هذه الغاية القضاء على المليشيات المذكورة سلفا، والعصابات والمجرمين وقطاع الطرق، والبغاة والعصاة، وغير ذلك من أسباب تزعزع الاستقرار الأهلي في الولاية.

ويمكن من خلال هذه الحوادث معرفة جواب سؤال مقدار الحرية في انتقاد الظلم ومواجهته التي مُنحت لفقهاء الشام من قِبل الخلافة العثمانية، فيظهر من خلال الفتاوى المذكورة أنهم ما سكتوا عن الظلم ولم يتعرَّض إليهم أحدٌ، بل كان يستجاب لهم ما يطلبون، وتتحقق رغباتهم في إزالة الضرر والظلم.

المبحث الثاني: فقهاء الشام وموقفهم من شرعية الخلافة

يتجلَّى دور العلماء في حفظ السلم الاجتماعي -وهو المقوِّم الأول لحفظ الأمن السياسي للبلاد- عندما تأتي المحن الداخلية أو الخارجية وتحل الخطوب والبلايا في البلاد، فلا يقدر أهل السياسة أو العسكر على السيطرة على الأوضاع، ويسقط في أيديهم، فيأتي العلماء بأسباب تهدئة النفوس، وإطفاء جذوة الغضب، وإعادة الأمور إلى نصابها، وإحقاق الحق وإبطال الباطل.

أولًا: عند الاضطراب الداخلي (حادثة مقتل سليم باشا الوالي العثماني)

وابتدئ بالتمثيل بالمحن الداخليةفي حادثة شهيرة انتهت بمقتل الوالي العثماني في الشام، ولفهم الحادثة لا بدَّ من الرجوع في التاريخ قليلًا إلى الخلف، إلى وفاة السلطان سليم الثالث الذي جاء إثره السلطانُ مصطفى الرابع ١٢٢٢هـ، فحكم لسنة وشهرين فقط، ألغى فيها خطط إصلاح من سبقه، وثار عليه الثائرون وعزلوه وقتلوه. ثم جاء محمود الثاني عام ١٢٢٣ هـ متشبعًا بإصلاح سليم الثالث، ومعتقدًا أن سبيل إصلاح الدولة الوحيد هو في تخليصها من سيطرة عسكر الإنكشارية، الذين صاروا يتدخلون في السلطة والحكم واختيار الخلفاء والولاة والوزراء،[1] واستطاع الخليفة بالفعل أن يلغي الإنكشارية ويستبدل بهم جيوشًا نظامية، واعتمد في تنفيذ مشروعه هذا على عدد من الرجال الأقوياء، برز منهم اسمان مهمان جلال الدين باشا، وسليم باشا، وكان أن عيَّنهما كلاهما في الشام عقب القضاء على الانكشارية، بما يظهر أهمية الولاية، وحاجتها المستمرة إلى الولاة الأقوياء، وتخوفه من جهة أخرى من بعض فلول الإنكشارية في المنطقة، وهو الأمر الذي ستكون له عاقبة وخيمة بحقِّ سليم باشا.

[1] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٣/٢٨.

فأما الأول جلال الدين باشا فعينه في حلب عام ١٢٢٧هـ، واستطاع القضاء على رؤوس الإنكشاريين فيها، فأسكت الفتن وهدأت الأمور.[1]

وأما الثاني سليم باشا فسُمي مبيد الإنكشارية، وقد نصَّبته الدولة واليًا على حلب ثم على دمشق سنة ١٢٤٧هـ، فحدثت آنذاك حادثة خطيرة فيها انتهت بمقتل ذلك الوالي، ذلك أنَّه لمّا قدِم أراد أن يُخضع العصاة لسلطته، فهَمَّ بمعاقبة من لم يقر بسلطانه، وهَمَّ بفرض ضريبة جديدة في دمشق، وكان في هذا شيءٌ من التسرُّع غير المدروس، فكان النتيجة أن ثارت العامة بإشارة أولئك المذكورين من العصاة "والزركتية"، وكانوا بذلك يُعرِّفون الولاة مقدار تأثيرهم في العامة، لئلا يشتطوا في مطالبهم من جهةٍ، أو لتكون المغانم مناصفةً بينهم وبين الولاة من جهةٍ ثانية، فيكون الأمر بذلك إلى الابتزاز أقرب من حماية المستضعفين.

فاستطاعوا تهييج بعض من العامة على الوالي وقاموا بمحاصرة مكان إقامته، لكن الوالي سليم باشا لم يقبل بهذا، واتخذ قرارًا بضرب العامة من أبراج القلعة بالقنابل، وكان هذا تسرّعه الثاني، إذ كان من الممكن التواصل مع الفقهاء والعقلاء في الشام وتهدئة الأوضاع، فالأحداث جرت بسرعة، ولم تتح الفرصة الكافية ليظهر صوت العلماء وموقفهم من الأحداث. وتحصن الوالي بالقلعة، فحاصره العامة فيها، وضيَّقوا عليه الخناق، وظلَّ يرميهم من أبراج القلعة دونما فائدة، واستغل الموقفَ عددٌ من أعداء الخلافة العثمانيَّة التقليديين، منهم والي صيدا ووالي عكا ومحمد علي باشا كما سيأتي، فكانوا يُغْرُونَ الدَّهماء بأفعالهم، ويقوونهم.

واستطاع العامة في النهاية أن يقتحِموا على الوالي باب القلعة ونافذتها، وحلَّت الفوضى بذلك، إذ قتلوه وقتلوا مَن كان عِنده ظُلمًا وعُدوانًا "كما قال مُدَوِّن هذه الوقعة، إذ ليس لهما ذَنْبٌ يوجب القتل، حتى إن الباشا نفسه افتروا عليه لأنه لم يظهر منه أدنى أذى إليهم غير تمسكه بإتمام الأوامر التي بيده من الآستانة".[2] إلا أن الأخطاء مهما كانت بسيطة إن ارتكبت في الزمن الصعب تبدو جسيمة، مهما حاول البعض تخفيفها وتقليل آثارها.

ثم تولت أمور البلاد حكومة محلية، وكان الجميع يتوجَّسون خِيفة مما قد يكون عليه ردُّ فعل الخلافة في الآستانة، إلا أن الذي حدث أن الدولة اكتفت بإرسال والٍ جديد إلى دمشق هو علي باشا،

---

[1] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٣٢/٣.

[2] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٤١/٣.

وتقبَّلت الأمر من أهل دمشق، بل وعذرتهم على فعلهم هذا،[1] وكتب السلطان كتابًا قال فيه: "قد يتبادر إلى الذهن أن لبعض الأطراف يدًا في حادثة دمشق، ومن الجائز أن يكون ذلك بصنع والي صيدا لأن هؤلاء ليسوا على ثقة تامَّة من دولتنا العلية وهم يُنَفِّرون منها على الدوام... فيجوز أن يكونوا سبب هذه الفتنة لإيصال الحال إلى تلك الصورة".[2]

وهذا الموقف يوضح أن الخلافة كانت على بيِّنة من عدة مؤثرات في هذه الفتنة:

المؤثر الأول وهم الولاة القريبون من الشام كوالي صيدا، ووالي عكا عبد الله باشا، ويقابلهم العُصاة والعتاولة في الشام ممن لا سلطة للوالي عليهم، فوجدت الخلافة عند ذلك أن التهدئة هي الحل الأمثل لهذه الفتنة.

المؤثر الثاني، والذي يتمثل بتجاوزات الولاة وما حملته بعض أفعالهم من تنفير وظلم، وتجاوزات فئة العصاة "القبضايات" في الشام وتأثيرهم في العامة، ومنافستهم الولاة الشرعيين. وكان لموقف الحكومة العثمانيَّة هذا أبلغ الأثر في علماء الشام وعامتهم، سيأتي ذكره فيما يلي.

المؤثر الثالث: وهو أثر الإنكشارية في هذه الفتنة، فإنهم ما زالوا يحقِدون على مُبيدهم الوالي الجديد، الذي استأصل شَأفَتَهم في العاصمة وفرَّقهم في البلاد، ومنها حلب ودمشق، فقد كان لهم وجود ومَنَعَة فيهما، فكان أن أثاروا عليه دهماء الشام وعامتها، إلا أن علماء الشام وأعيانهم كان موقفهم واضحًا من هذه الفتنة، وما رضوا بها، وما طاوعوا العامة عليها، بل كانوا مع الوالي العثماني قلبا وقالبًا.

المؤثر الرابع: وهو محمد علي باشا في مصر الذي كان قد اتخذ قرار التوجه للسيطرة على بلاد الشام، وجهز جيشًا بقيادة ابنه إبراهيم باشا،[3] وانطلق بالفعل إليها، فلعل بعضًا من مؤيديه في الشام أسهموا في إثارة هذه القلاقل لتكون ممهِّدًا له في دخول الشام.

---

[1] جاء في تاريخ لطفي نقلًا عن جريدة تقويم الوقائع الرسمية أن سليم باشا لم يعمل بحسب الوقت لما جاء دمشق خطط الشام لمحمد كرد علي، ٤١/٣.

[2] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٤٢/٣.

[3] ترجم له عبد الرزاق البيطار بترجمة قبيحة ابتدأها بقوله: "غشوم ظالم، وظلوم غاشم، خليفة الحجاج في أفعاله، وناهج منهجه في أقواله وأحواله، محتو على الفساد، منطو على الإنكاد، مجبول على الغلظة والقساوة، مجعول من الفظاظة معدوم من اللطافة والطلاوة، ممتلىء منه البذا، متضلع من الأذى، لم يخلق الله تعالى في قلبه شيئًا من

وأما موقف علماء الشام، فكان جليًا أنهم كانوا على تواصل مع العامة في انتفاضتهم هذه، وأنهم كانوا على إطلاع على تلك المؤثرات الداخلية والخارجية، وأنهم كانوا يسعون في رأب الصدع بين الخلافة والعامة، وإبراز دور العصاة في تأليب العامة بحيث تؤول الأمور إلى الاستقرار من جديد، وهذا ما حصل بعد أن قُتل الوالي، فأشرف العلماء على تشكيل الحكومة المحلية لتشرف على أمور البلاد، وعدم تسليم البلاد للعصاة والقتلة، وتواصلوا مع الخلافة في الآستانة لإعادة الأمور إلى نصابها وإرسال والٍ جديد ينهي هذه الفوضى والإشكلات، ومن جهة أخرى قطعوا على من يريد استغلال الأوضاع المضطربة ليحتلَّ الشام ويقطع علاقتها بالخلافة العثمانية، فكان أن استقبلوا كتاب السلطان بالاحترام كما سبق، وأن ردوا رسائل محمد علي باشا التي أرسلها ابنه إبراهيم باشا أثناء الاضطرابات، ولم يجيبوه إلى شيء فيها كما سيأتي، حتى يئس منهم، وقرر دخول الشام فيما بعد بالغلبة والمنعة وبالقوة العسكرية دون أدنى مساعدة أو شرعية من العلماء في الشام.

وعلى أي حال، فإن الحكومة في الآستانة وجدت في الصلح مع الناس وإرسال والٍ جديد وعدم فتح باب التحقيق والمساءلة عما جرى في الحادثة، وفي التقرب من علماء الشام الذين بدا جُهدهم وأثرهم في تلك الفترة في تهدئة العامة وإعادة الاستقرار، وفي تسليم الوالي الجديد مفاتيح عمله بطاعةٍ وسلاسَةٍ حلًا أفضل من مواجهة العامة أو تأديبهم، خصوصًا وقد اتخذ محمد علي باشا قرار اقتحام الشام، واقترب الجيش المصري من أراضيها.[1]

ثانيًا: عند الاضطراب الخارجي (احتلال محمد علي باشا الشام)

لم يمض على حادثة مقتل الوالي زمان طويل حتى جاءت محنة محمد علي باشا، وفيها أيضا تجلى دور علماء الشام في حفظ شرعية الخلافة العثمانيَّة والدفاع عنها ضد الخطر الخارجي، وقد سبق بيان أن الرجل استطاع أن يتحيَّن فرصة سانحة ليتخذ قرار التوجه إلى الشام لاحتلالها، مستفيدًا من تدهور العلاقة بين الأهالي في الشام والولاة العثمانيين كما سلف ذكره، بأن يضرِب ضربته مستغلًا هذه الأحوال، إلا أنه لم يدرك على ما يبدو أن سوء الحال المذكور لم يصل إلى مرحلة القطيعة مع العامة أو التململ الشعبي أو التفكير بالانفكاك عن السلطة العثمانيَّة، خصوصًا وأن

الرحمة فينتزع، ولم يودع الله لسانه لفظًا من الخير فيستمع، سفاك لدماء المسلمين، نباذ لطاعة أمير المؤمنين". حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر للبيطار، ١٥.

[1] انظر النقول التي أتى بها محمد كرد علي في خطط الشام، ٣/٤٠-٤٢. وانظر أيضًا: تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان، ٥٣٧- ٥٥٨. وتاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار للجبرتي، ٤٥٩/٢.

فقهاء الشام قد قالوا كلمتهم صريحة في المسألة، عندما قطعوا عليه مراسلاته وآماله، ووقفوا إلى جانب الوالي الجديد لا مع الدهماء أو العصاة.

ولفهم ما جرى لا بد من تحليل مواقف الأطراف الثلاثة في الحرب المذكورة هذه، ألا وهم الخلافة العثمانيَّة في الآستانة، الجيش الغازي من مصر، الأهالي والأعيان والعلماء في الشام. فأمَّا موقف الخلافة فكان واضح التقرب من الأعيان والعامة في الشام، وعُنونت المرحلة بالرغبة في فتح صفحة جديدة تطوي ظلم الولاة السالف الذكر، مع صفحة عصيان أهل الشام وقتلِهم الوالي.

وأما موقف محمد علي باشا، فكان انتهاز الأحداث الجارية في الشام، واستغلال فرصة ثورة الأهالي على الوالي وإمدادها بأسباب البقاء والاشتعال، بحيث تستقبله الأهالي فاتحًا مُخَلِّصًا لهم من الظلم والقهر.

وأما أهل الشام فكان موقفهم مركبًا من عدة أمور، فإنهم -ولسوء تاريخهم مع ظلم الولاة وسوء الأحوال المعاشية آنذاك-، اتخذوا قرارًا بعدم المشاركة في الدفاع عن الشام ضد الغازي الجديد إلا قليلًا، واكتفوا بالتأييد المعنوي للخلافة، وكانوا يرون في محمد علي متمثلًا بابنه إبراهيم باشا غازيًا غريبًا باغيًا على الحاكم الشرعي مخلًا بالأمن والوحدة الجغرافية السياسية، يريد أن يشقَّ عصا طاعة الخليفة ويخضع البلاد لملكٍ عسكريٍ شخصي، وكان لديهم شكوك عن انتمائه الإسلامي وعلاقاته مع أوربة والعالم الغربي.

وبفهم هذه المواقف يفسر الخبر الآتي، وفيه أن إبراهيم باشا "في ثالث المحرم ١٢٤٨هـ أرسل إلى دمشق يطلب منهم أن يمكنوه من الدخول إليها، فلم يرسلوا إليه جوابًا، ثم طلب ثانيًا فأرسلوا إليه: إنا لا نمكنك من الدخول أصلًا".[١] فلم ينجح في نزع ولاء الأهالي للسطلة العثمانيَّة وواليها في الشام، فلجأ إلى الخيار الثاني وهو صرفهم عن مواجهته عسكريًا وتحييدهم في حربه مع الخلافة، وهو ما نجح فيه، فقد جاء في تتمة الخبر أنه "نبَّه على العسكر النظامي -بأمرٍ من أبيه[٢]- أن يقاتلوا الدمشقيين ولا يؤذوهم، بل يطلقون البنادق في الفضاء"، أي أنه أدرك أن الدمشقيين ما اتخذوا قرار المواجهة مع الوالي في الحرب، وكان هذا كافٍ بالنسبة إليه في هذه المرحلة، فلم يرد أن ينشئ ثاراتٍ مع الأهالي لا طائل منها بالقتل والدم، فكانت النتيجة العسكرية للمعركة كما أراد لها أن تكون، إذ لم يستطع الوالي علي باشا أن يجمع سوى عشرة آلاف رجل من الأكراد وثُلَّة بسيطة من أهل دمشق...

---

[١] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٥٣/٣.

[٢] عصر محمد علي لعبد الرحمن الرافعي، ص ٣١٥.

فلما سمع الدمشقيون أصوات النار تهاربوا، وقاتل الأكراد جهدهم حتى غلبوا، وفي إثرهم خيل الهنادي تقتل من تلحقه منهم".[1] وهرب الوالي وعسكره، ومعه القاضي والمفتي والموظفون والأعيان.

ويؤخذ من هذا الخبر، أن فقهاء الشام ما أعلنوا الجهاد إلى جانب الوالي، لأسباب منها أنه لم يصلهم أن الخلافة في الآستانة أعلنت الجهاد أصلًا، بل وكلت الدفاع عن الشام لحاميتها وجيشها فيها، كما أنهم أدركوا أن الفارق العسكري بين الطرفين كبير جدًا، فالجيش المصري بمعداته وخبراته يتفوق على الحامية العثمانية في الشام، فلعلهم قدروا هذه المواقف واتخذوا قرار صيانة دماء الناس وتجنيبهم هذه الحرب، على أن الجيوش في ذلك الوقت كانت أقرب إلى الجيوش النظامية بصورتها المعاصرة والتي لا يدخل فيها المدنيون إلا بعد تدريب وتمرين، بحيث لا يكونون عبئًا على الجيش بدلًا من معونته، ولهذا تمَّ تسليم البلاد إلى إبراهيم باشا، وبات الناس منتظرين قرار الحكومة المركزية في الآستانة لتحريرها من الباغي الجديد.

وأما عن موقف فقهاء الشام مما يحصل في بلادهم بعد دخول إبراهيم باشا، فيتجلى من خلال هذا الخبر الذي يعرف فيه موقف الفقهاء من الدولة العثمانيَّة ومن شرعية احتلال محمد علي باشا للبلاد. وخلاصته كما ذكرها الشيخ علي الطنطاوي رحمه الله،[2] أن الناس تسامعت بقدوم إبراهيم باشا لزيارة علماء الشام وشيخها فقيه الشام وعلامتها الشيخ سعيد الحلبي[3] عقب دخوله الشام في الجامع الأموي حيث يقام الدرس ويحضره ابن عابدين -الذي ما انقطع عن دروس شيخه الشيخ سعيد الحلبي حتى مماته قبل شيخه-،[4] وكان إبراهيم باشا يقصد من هذا اللقاء أن ينال الشرعية

---

[1] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٥٢/٣. وانظر في هذا: بشير بين السلطان والعزيز ١٨٠٤-١٨٤٠م لأسد رستم، ١١٧–١٣٦.

[2] قصص من التاريخ لعلي الطنطاوي، ٢٦٧-٢٧٤.

[3] سعيد الحلبي (١١٨٨هـ- ١٢٥٩هـ): هو فقيه الشام وعلامته أبو عثمان سعيد بن حسن بن أحمد الشامي الحنفي الشهير بالحلبي الدمشقي، ولد بحلب وقدم دمشق سنة ١٢٢٧هـ. قال فيه عبد الرزاق البيطار: شيخ المحدثين، وعمدة العلماء العاملين، وزبدة الفضلاء، ونخبة السادة الأتقياء، من شيد ربوع العلوم، وقيد شوارد المنطوق والمفهوم، فهو الحجة الراجحة، والمحجة الواضحة، والبحر المتلاطمة أمواج عرفانه، والحبر المتواترة براهين بيانه، أوحد أهل زمانه، ومفرد عصره وأوانه، المحقق الفقيه، والمدقق النبيه. انظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ٢٢٢/٤، والأعلام للزركلي، ٩٣/٣، وفهرس الفهارس لعبد الحي الكتاني، ٩٨٤/٢، وحلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر لعبد الرزاق البيطار، ٦٦٧.

[4] توفي ابن عابدين في حياة شيخه سعيد الحلبي، على أنهما شرعا في الطلب عند شيوخٍ من الطبقة ذاتها، فهو إذن قرينه ثم شيخه.

الدينية ببيعة علماء الشام في المسجد الأموي، ولذلك خشيت الناس من هذا الاجتماع فإبراهيم مشتهر بجبروته، والشيخ مشتهر بِعِزَّته لا يقيم وزنًا لسلطان أو باغ.

فلما انتهى الباشا إلى الجامع، مُنع من إدخال خدمه وحاشيته، فدخل منفردًا، وكان الشيخ جالسًا على حصيرٍ مادًا رجله، فقال إذ رآه: "والمرءُ إذا خاف الله، وصَدَق في مخافته، خافه كُلُّ شيءٍ، لأنه لا يرى كبيرًا إلا صَغَّرَه عنده أنَّ الله أكبر... ثم أشار للباشا -أن اجلس- كما كان يفعل بغيره، فجلس الباشا.

وظلَّ الشيخ مادًا رجله نحو الباشا لا يحرّكها، ولا يتأثَّر بمَحضَره، حتى إذا ذهب الباشا مغضبًا من صنيع الشيخ الذي لم يتعامل معه كالملوك والولاة، أراد أن يسلك معه طريقًا أخرى، فبعث إلى الشيخ بكيس فيه ألف دينار من الذَّهب، فلما جاءه به الرسول وألقاه بين يديه، تبسَّم الشيخ، وردَّه إليه قائلًا: "سلِّم على سيِّدِك وقُل له: إنَّ مَنْ يَمُدُّ رِجلَه لا يَمُدُّ يَدَه".[١]

وحضور ابن عابدين المجلس، وإقراره الذي حصل من قِبل شيخه، وموافقته عليه يظهر موقفه الحقيقي وموقف شيخه وعلماء الشام عمومًا من سلطة إبراهيم باشا، فابن عابدين لم يكن من زعامات دمشق الدينية، بل كان منضويًا تحت لواء شيخه سعيد الحلبي، شيخ الشام وقائدها، إذن فحضوره ذلك الموقف يجعل منه متلبسًا ومقرًا به.[٢]

وعلى أي حال فمن الواضح تمامًا، أن مجيء إبراهيم باشا للدرس إنما كان لاكتساب الشرعية من مشايخ الشام، وبالتعبير التّراثي كان مجيؤه لأخذ البيعة منهم، بيعة المتغلِّب، وما حظي بذلك بل نال منهم الإهانة والإهمال، في اختبار المواجهة أولًا، ثمَّ في اختبار المال، بما يؤكد ما ذكرناه من أن موقفهم منه بأنه الحاكمُ الباغِي المتسلِّطُ بالقوة والمشكوك في نواياه لقربه من إنكلترة وفرنسة، ومِن أن قلوبهم مع الخلافة العثمانيَّة المسلمة في الآستانة.

أي أنه لم يحصل بذلك النصر العسكري أي شرعية أو حفاوة لدى أهل دمشق، فقلوبهم كما ذكرنا كانت مع الخلافة، وتعامل معه الأهالي على أنه سلطة أمرٍ واقعٍ أو سلطة باغية، رغم أنه أظهر أنه يريد ترتيب المجالس والمالية والضرائب على النظم الحديثة وإقامة مجالس الشورى تعامل الرعية بالمساواة، إلا أن الأعيان والمشايخ استثقَلوا ظلَّه وتململوا تحت حكمه، وقد أثقل كاهل الأهالي

---

[١] قصص من التاريخ لعلي الطنطاوي، ٢٧٤.

[٢] ابن عابدين وأثره في الفقه لعبد اللطيف فرفور، ١٩٦-١٩٧.

بالضرائب،[1] إلى أن وقعت القطيعة بينهم وبينه عندما أمر بتجنيد الشبان[2] ليشاركوا في جيوشه المشبوهة، وفي فتوحاته المستهجنة، وفي توسعه غير المبرر في أراضي الدولة العثمانيَّة المسلمة الشرعية، فحروبه في نظر الأهالي كانت حروبًا لا مسوغ شرعيًا لها، ولا مسوغ شرعيًا للانضمام إليها والمشاركة فيها.

فانطلقت في عام ١٢٥٠هـ، ثورة شامية ضد حكم إبراهيم باشا، واشتركت فيها طوائف الشعب كلها، نظَّمها الموالون للدولة العثمانيَّة، وامتدت من دمشق إلى الكَرك ومناطق أخرى، فكان أن فقد في حرب العصابات هذه نحو عشرين ألفًا من جيشه، فأرهقوا كاهله.[3] لكنه استطاع إخماد جذوتها بعسكره وبطشه، إلا أنها استمرت تؤرقه إلى أن تولى السلطنة السلطان عبد المجيد الأول عام ١٢٥٥هـ، وقد عُرف بالإصلاح الإداري والعسكري والمالي، وبعلاقاته المتينة الندية مع الدول الأوربية، فاستطاع آنذاك أن يستفيد من الظروف الدولية في عقد مؤتمر لندن عام ١٢٥٦هـ لبحث "المسألة الشرقية" مع الدول الكبرى، والذي كان من نتائجه أن خرج محمد علي باشا بجيوشه من الشام.[4]

وبذلك تنتهي أهم الأحداث السياسية الكبرى التي طرأت على الشام في القرن الثالث عشر الهجري، وأتوقف في المبحث الآتي عند الخصائص والامتيازات التي تمتع بها فقهاء الشام في ظل السلطنة العثمانيَّة خصوصا في أثناء هذه الأحداث الجسيمة التي مرت على البلاد.

المبحث الثالث: الخصائص والامتيازات التي تمتَّع بها فقهاء الشام في ظلِّ السَّلطَنة العثمانيَّة

أَبتدئ هذا المبحث بِذِكر ترجمة موجَزة لابن عابدين، فهو السيد محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم عابدين الدمشقيُّ الأصل والمولد، الشيخ الإمام العالم العلامة، والجِهْبِذ الفهَّامة، قُطب الديار الدمشقية، وعُمدة البلاد الشامية والمصرية، المفسِّر المحدِّث الفقيه

---

[1] نقل محمد كرد علي عن اللورد دوفرين أنه كتب إلى حكومته "إن الضرائب التي وضعها إبراهيم باشا المصري على السوريين كانت شديدة، وما كان القوم يتحملونها، لو لم يكونوا من عناصر وأديان مختلفة". خطط الشام، ٧١/٣. وانظر: مجلة مجمع اللغة العربية، جباية الشام في الإسلام ٣، كرد علي، ٣٦٧. وهذا يوضح أن سياساته كانت على مبدأ فرق تسد، وتفريق البلاد إلى شيع متنافرة بحيث لا تجتمع عليه.

[2] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٥٨/٣.

[3] خطط الشام لمحمد كرد علي، ٦٣/٣.

[4] تاريخ الدولة العليّة العثمانيَّة لمحمد فريد بك، ص ٤٥٥- ٤٦٢. وانظر: خطط الشام لمحمد كرد علي، ٦٥/٣.

النحويُّ اللغويُّ البيانيُّ العروضيُّ الذكيُّ النبيه، الحسيبُ النسيب الشريف الذات والمَحتِد، الشهير بـ "ابن عابدين الحُسينيّ"، إمام الحنفية في عصره، والمرجع عند اختلاف الآراء في مِصره.[١]

فهذا هو ابن عابدين الذي سلف أن ذكرنا نماذج من مواقِفه ومواقف شيوخه من الخلافة العثمانيَّة، ودفاعهم عن شرعيّتها ضد الفتن الداخلية والعدو الخارجي، فالعلاقة السياسية بين فقهاء الشام والسلطة في الآستانة كانت على أفضل حال، والحرية التي حَظوا بها كانت مناسبةً جدًا في معايير ذلك العصر، إذ لم يظهر لحريتهم سقف معين، فكانوا يتمتعون بحق نقد وتوجيه عمال الخلافة جميعًا، الفقيه والقاضي والوالي، بل والخليفة نفسه.

وعلى هذا مضت سنة التعامل بين الفقهاء والسلطنة، ولا يشذُّ عن هذه القاعدة حوادث ذات بالٍ في القرن الثالث عشر الهجري، إلا ما كان متعلقًا بواقعة تخصُّ السلطان عبد الحميد الثاني في أواخر الحكم العثماني، -والتي سنقف عندها بالتحليل والنظر، رغم خروجها عن حدود البحث من جهة الوقوع، لاتصالها المباشر بالفقه عمومًا وبابن عابدين وحاشيته على وجهٍ خاص-، والتي يمكن أن يُستنبط من تلك الحادثة بعض تغيُّرٍ في سقف الحريات الممنوحة لفقهاء الشام خلافًا لفقهاء الأناضول.

وقعت هذه الحادثة بعد وفاة ابن عابدين وهي متعلِّقة بحاشيته، وأخذت دلالات علميَّة واجتماعيَّة سيئة، جعلت من فقهاء الأناضول يأخذون موقف الدِّفاع عن فقهاء الشام ممثلين بابن عابدين قبالة أوامر الخليفة عبد الحميد الثاني، فراجعوه في قراره المتعلِّق بالحاشية، ونصحوه بالتراجع عنه، إلا أن الحادثة وُظِّفت فيما بعد توظيفًا سيئًا، للنَّيل من الخليفة والخلافة، وهذه تفاصيلُها.

صوَّر هذه الحادثة الإمام محمد زاهد الكوثري في إحدى مقالاته -وهو أقدم مرجع يذكرها بتفاصيلها-، فأبدع التصوير، فقال: "وفي بحث الأشربة من الدر المختار، القول بتحريم شُرب الدخان لنهي وليِّ الأمر عنه، يعني السلطانَ مرادًا الرابع، وردَّ ابن عابدين عليه: بأنَّ وليَّ الأمر لا شأن له في التحليل والتحريم، كيف وقد قال فقهاؤنا: من قال لسُلطان زمانِنا عادلٌ، فقد كَفر"،[٢] حيث يكون

---

[١] حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر للبيطار، ١٢٣٠.

[٢] جاءت الفتوى في سياق الكلام عن حكم التدخين، ونقل فيه ابن عابدين عن الْعِمَادِيِّ جَزَمَه بِالْحُرْمَةِ، لَكِنْ لَا لِذَاتِهِ بَلْ لِوُرُودِ النَّهْيِ السُّلْطَانِيِّ عَنْ اسْتِعْمَالِهِ حاشية ابن عابدين: ٤٥٩/٦ ثم نقل عن عبد الغني النابلسي تعقيبه على هذا، بقوله " أَيْضًا هَلْ مَنْعُ السَّلَاطِينِ الظَّلَمَةِ الْمُصِرِّينَ عَلَى الْمُصَادَرَاتِ وَتَضْيِيعِ بُيُوتِ الْمَالِ وَإِقْرَارُهُمْ الْقُضَاةَ

اعتقد الظلم عدلًا، وقد توسع في تحقيق ذلك في بحث الأشربة". ثم عقَّب عليه الكوثري بقوله: "وكان أحد المخذولين من كبار موظفي وزارة المعارف في الآستانة قدم تقريرًا عن "رد المحتار"، هذا يقول: إنَّ فيه كلمةً ماسّةً مثيرةً [يريد قوله من قال لسلطان زماننا عادل..]. فصدر أمرٌ بمصادرة الكتاب المذكور من المكتبات هناك، فنُفِّذَ الأمر على مسمع من الناس ومشهد منهم، فعمَّ الاستياءُ البيئات العلميَّة، وكان ذلك في حدود سنة ١٣٢٠هـ".[1]

ومراد ذلك الرجل بأنها كلمة ماسَّة أي تمس بشرعية الخلافة وشرعية قراراتها، ومُثيرَة أي تثير العامة وتحول بينهم وبين الخضوع لها ولأوامرها، على أن النصَّ المنقول للخليفة من حاشية ابن عابدين، رغم قوته وصراحته في تقرير المسألة، يمكن أن يفهم بطريقتين، فأما الأولى بأن تفهم فهمًا فقهيًا بحتًا، منقطعًا عن السياق الزمني الاجتماعي لها، وهي الطريقة الأسلم، فإن الرجل يتحدث عن أن أي قرار يصدر من السلطان لا بدَّ أن يوافق الشريعة، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق،[2] إذا لا يحق لأحد أن يخالف الشريعة أو يعارضها، وإن القوة التنفيذية التي يحملها أي قرار سلطوي تأتي من حيث تحقيقه المصالح العامة وموافقته أصول الشريعة. فأمَّا قرارات الظلمة مِمَّن لا يكترثون بالشريعة والمصالح فلا شرعية لها ولا يجوز متابعتها، فإن قيل عنها "إنها عدل" أو "حق"، فهذا يخالف الشريعة ويناقض الأصول، ويؤدي إلى الكفر. أي أن ابن عابدين كسائر الفقهاء يقرر هذه القاعدة المشهورة في الفقه، ولا يقصد بسلطان زمانه شخصًا بعينه بل يقصد وصفًا بعينه، والدليل عليه أنه كان ناقلًا في هذه العبارة وليست من تقريراته.

وَغَيْرَهُمْ عَلَى الرِّشْوَةِ وَالظُّلْمِ يُثْبِتُ حُكْمًا شَرْعِيًّا. وَقَدْ قَالُوا: مَنْ قَالَ لِسُلْطَانِ زَمَانِنَا عَادِلٌ كَفَرَ اهـ مُلَخَّصًا." حاشية ابن عابدين، ٤٦٠/٦.

ثم علَّق ابن عابدين على العبارة الأخيرة بقوله: "أَقُولُ: مُقْتَضَاهُ أَنَّ أُمَرَاءَ زَمَانِنَا لَا يُفِيدُ أَمْرُهُمْ الْوُجُوبَ"، ثم نقل نقولًا عديدة في شروط وجوب طَاعَةِ وَلِيِّ الْأَمْرِ، بأن يعاين المأمور حُجة ولي الأمر، وأن يكون الإمام عَدْلًا بَالِغًا أَمِينًا وَرِعًا ذَكَرًا مَوْثُوقًا بِهِ فِي الدِّمَاءِ وَالْفُرُوجِ وَالْأَمْوَالِ، زَاهِدًا مُتَوَاضِعًا مُسَايِسًا فِي مَوْضِعِ السِّيَاسَةِ، وأن يكون أمره فِيمَا أَبَاحَهُ الشَّرْعُ، وَهُوَ مَا يَعُودُ نَفْعُهُ عَلَى الْعَامَّةِ. انظر المصدر السابق.

[1] مقالات الكوثري، مقال: هل لغير الله حق في الإيجاب والتحريم، ١١١.

[2] أصل هذه العبارة حديث رواه ابن أبي شيبة برقم٣٤٤٠٦ مرسلًا عن الحسن البصري، ووصله الطبراني في المعجم الكبير برقم٣٨١، عن الحسن عن عمران بن الحصين، بإسنادٍ فيه ضعف. إلا أن العبارة لها شواهد في الصحاح، منها ما جاء في صحيح البخاري عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ حَقٌّ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْمَعْصِيَةِ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ". باب السمع والطاعة للإمام، رقم٢٩٥٥.

وأما الفهم الثاني بأن تُفهم بأنها نصٌ يقصد به تأليب العامة على الخلفاء، وإسقاط الشرعية عنهم، وإثبات الظلم والتعدي عليهم، ووجوب ردِّ أوامرهم وقراراتهم، بأن يُقتطع النصُّ من سياقه الفقهي الذي ورد في الحكام الظلمة عمومًا، ممن لا يضعون الشريعة والمصالح نصب أعينهم عند اتخاذ القرارات، وممن يخالفون الشريعة والعدل في أوامرهم، وأن يُلصق بالحاكم الفعلي الحالي، ودعوى تكفير من يصفه بالعدل وهكذا، وعلى ما يبدو أن الأمر عُرض على الخليفة بحسب الفهم الثاني الضيق الحاقد والحاسد، ولعلَّ هذا ما يفسُّر قبول الخليفة بهذا التفسير أولًا، ثم إصداره قرار سحب الحاشية من الدور والمكتبات ثانيًا.

إلا أن هذا لا يعفي مسؤولية ذلك الموظف المخذول الذي تجني على شخصية علمية بوزن ابن عابدين أمام الخليفة، وعلى فقهاء الشام، والفقه عموما، بل وعلى شرعية الخلافة بشكل معين كما سيأتي تفصيله، كذا لا يعفي السلطنة من مسوؤليتها في تسرعها في الاستجابة لهذه الدعوى الكيدية مباشرة، وإصدارها حكمًا بسحب الكتاب من الدُّور قبل التحقيق في صحتها والتحقق من معانيها، وقبل استشارة أهل الخبرة في هذا، وقبل العودة إلى العلماء والفقهاء الحنفية في الآستانة لتقديم تقرير علمي فيها، يبتُّ في الاتهام المنسوب لابن عابدين والفقهاء عمومًا.

كما أنَّ هناك معنى دقيقًا مُشكلًا قائمٌ في المسألة، يتجلى بالعرض الآتي، وهو أن الدعوى التي قامت عليها الخلافة العثمانية هي دعوى دينية تقوم على أن الخليفة هو سائس الدولة وحامي حِمى الدين، وأنها تتمسك بالشريعة على مذهب الإمام أبي حنفية أصلًا ثابتًا في الحكم والسلطة، والإشكال يظهر فيما إذا الخليفة رفض مسألة وأنكر قولًا ورد في الحاشية، وهي أهم مصادر المذهب الحنفي، وقرره المؤلف عن كبار مشايخ المذهب ومحققيه، وهو المذهب الذي تعتمده الدولة في الحكم وتستند إليه في الشرعية والسلطة، فإن هذا يعني بالنتيجة خللًا -لا محالة- في شرعية الخليفة نفسه، وعليه يكون هذا الموظف الجاهل قد أوقع الخلافة فيما ادعى أنه يريد أن يحفظها منه، وأي شيءٍ أقرب إلى الخذلان من هذا؟ ولعله سبب تسمية الإمام زاهد الكوثري له بالموظف المخذول، كما أنني أرجِّح أن هذ المعنى الدقيق يفسِّر لماذا تخيَّرت الفئة التي انقلبت على السلطان عبد الحميد هذه الحادثة بذاتها دون غيرها، وأوردتها بالتخصيص في فتوى خلع السلطان عبد الحميد، وذلك لما حملته من هذه المعاني الدقيقة، والله أعلم.

كما أنَّها تفسر من جهة أخرى، لماذا قام اثنان من كبار علماء الآستانة بمناقشة الخليفة ومجادلته في وجوب التراجع عن هذا القرار، وهذا يشير من وجهٍ آخر إلى مدى التواصل العلمي

والاحترام المتبادل بين فقهاء الشام وفقهاء الأناضول، الذين لم يرتضوا أن تُمس الحاشية بسوء أو أن يذكر صاحبها بسوءٍ ناجم عن جهل أحد الموظفين، كما سيظهر من بقية الحادثة، وفيها:

"فنهض العلامة المعمَّر أبو المحاسن يوسف التكوشي رئيس العلماء، واستصحَب معهُ المحدِّث المعمَّر الشيخ محمد فرهاد الريزوي -وكلاهما من أكابر علماء دار الخلافة إذ ذاك- وذهبا توًّا إلى القصر السلطاني، ولما تشرَّفا بالمثول لدى جلالة السلطان، قالا لجلالته: لعلَّ جلالة مولانا لا يشكُّ في تعلُّقِنا بعرشه القائم بحراسة الدين، وقد حمَلَنا هذا التَّعلُّق على أن نرفَع إلى مسامِع جلالته، أن "ردَّ المحتار" الذي ليس يخلو بيت عالِم منه، قد صُودر أسوأ مصادرة، وهذا مما يُدمي قلوب المخلصين، والمسألة التي تنسب إليه موجودة في كل كتاب فقهي تقريبًا، وقد رفعنا هذا إلى مسامع مولانا قياما بواجبنا".[١]

ثم عقَّب الإمام الكوثري على الحادثة بقوله: "ومِثل هذا العرَض كان يُعدُّ جرأةً بالغة في ذلك العهد، وقد كُلِّل سعي هذين العالمين الورعين بالنجاح حتى صدر الأمر السلطاني بإعادة تلك الكتب إلى أصحابها مع نفي ذلك الموظف الكبير الذي كان قدم ذلك التقرير إلى إحدى الولايات الشرقيَّة البعيدة، ليكون مستخدمًا بسيطًا في إحدى البلديات".[٢]

وبجرأة فقهاء الأناضول بمناقشة السلطان عبد الحميد شخصيًا، والتي أعقبتها جرأة السلطان نفسه بتراجعه عن قرار مَنع تداوُل الحاشية، طُويت هذه الصفحة آنذاك، وأُعيدت الحاشية إلى المكتبات والدور، إلا أنها حُفظت على السلطان عبد الحميد، واستخدمت فيما بعد لتشويه صورته وتبرير عزله، فزلَّات الكبار تُحفظ عليهم ولا تغتفر، فإنه أُدرج في فتوى خلعه القولُ: بأن السلطان قد جَرَت عادتُه أن يَرفع مسائل مهمَّة من الكُتب الشرعيَّة، وأن يمنع تداوُل بعضها، ويمزِّق ويحرق بعضها...[٣]

---

[١] مقالات الكوثري، ١١١.

[٢] مقالات الكوثري، ١١١-١١٢.

[٣] جاء في الفتوى وسياق التحضير لها: اجْتمع الْمجْلس العمومي اجتماعا سريا وخلع عبد الحميد بِمُوجب فَتْوَى من شيخ الاسلام هَذَا نَصهَا: "إِذا اعْتَادَ زيد الَّذِي هُوَ امام الْمُسلمين ان يرفع من الْكتب الشَّرْعِيَّة بعض الْمسَائِل المهمة الشَّرْعِيَّة وان يمْنَع بعض هَذِه الْكتب ويمزق بَعْضهَا وَيحرق بَعْضهَا وان يبذر ويسرف فِي بَيت المَال ويتصرف فِيهِ بِغَيْر مسوغ شَرْعِي وان يقتل الرّعية ويحبسهم وينفيهم ويغربهم بِغَيْر سَبَب شَرْعِي وَسَائِر انواع الْمَظَالِم.... فَهَل يجب أُحْدُ الامرين خلعه اَوْ تَكْلِيفه بالتنازل عَن الامامة والسلطنة على حسب مَا يختاره أهل الْحل وَالْعقد وأولي الأمر من هذَيْن

والذي يبدو لي في المسألة أنَّ الرجلين جزاهما الله خيرًا، قد أحسنا عرض المسألة على السلطان عبد الحميد، ولعلَّهما بيَّنا له أن النص يمكن أن يفهم على الطريقة الأولى التي ذكرناها سابقًا، وأن هذا هو الفهم الصحيح من حيث العبارةُ الفقهية، وهو الفهم الصحيح أيضًا من حيث المصلحةُ العامة في استمرار الخلافة بتمسكها بالمذهب وبحماية الدين، وباعترافها بأن الشريعة والأوامر الإلهية تأتي فوق الأوامر السلطوية، وهذا الذي حصل في نتيجة الأمر، فتراجع الخليفة عن قراره، وعاقب المتسبب بذلك.

وعلى كلا الأمرين، فإن إثبات النص وانتشاره في الحاشية في زمن الخلافة العثمانية يؤكد أن الحرية التي تمتع بها فقهاء الشام فضلًا عن فقهاء الأناضول في نقد الولاة والموظفين بل والخليفة نفسه، وربط الانصياع لأوامره بالشريعة، بحيث لا تكون سلطته مطلقة محررة من أي قيد، لم يكن لها سقف معين، بل طالت الجميع، وبعبارة عصرية، فإن السلطة القانونية التي كانت للفقهاء آنذاك كانت تعلو السلطة التنفيذية التي تمتع بها الخلفاء.

وبذلك تكون قد اكتملت الإجابة عن سؤال الشَّرعية التي منحها فقهاء الشام للسلطة في الآستانة، واكتملت بذلك الصورتان الأهم في ذلك، الحرية والشرعية، ويبقى لدينا السؤال الأخير عن التأثير المباشر من قِبل الفقهاء الأناضوليين في الكتب الفقهية في الشام وفي الذهنية والعقلية الشامية، وأترك الكلام عنها للمبحث القادم، لأصفها من خلال ابن عابدين وحاشيته أنموذجًا عن الفقيه الشامي في القرن الثالث عشر، وابن كمال باشا أنموذجًا عن الفقيه الأناضولي.

المبحث الرابع: أثر فقهاء الأناضول في فقهاء الشام

لم يكنِ القرن الثالث عشر قرنًا اشتُهر فيه الكثير من العلماء أو الكثير من المصنفات في الشام، بل كانت الحال أقرب إلى الاستقرار في الدروس والعلوم والتصنيف، تكرر فيه دروس الوعظ ومبادئ الفقه والتفسير والعقائد والتصوف، ومن ذلك كُتب عبد القادر الجزائري في التصوف، وخالد النقشبندي في التصوف والعقائد، وكانت العلوم الدينية في الشام تتقاسمها عوائل معينة، منها آل حمزة وأُسْطُواني وغَزِّي ومُرادي وحَلَبي وعابِدِين.

ولهذا ظهرت شخصية ابن عابدين الفقيه المفتي المحقق بما يميزه عن سائر علماء عصره بإبداعه وتصنيفه وسعة علومه واطلاعه، ولهذا أيضًا وقع الاختيار في هذه الدراسة على شخصية ابن

الْوَجْهَيْنِ؟! الْجَواب: يجب. كتبه الْفَقِير السَّيِّد مُحَمَّد ضِيَاء الدّين أفندي، شيخ الإسلام المتعاون مع الاتحاديين آنذلك. تاريخ الدولة العلية العثمانيَّة لمحمد فريد بك، ٧٠٩.

عابدين وكتابه ردّ المحتار، لكونه أهم شخصية علمية آنذاك، ولِكون كتابه أهم مصنَّف فقهي أيضًا في الشام في ذلك الوقت.

وفيما يتصل بذلك تذكر كتب التاريخ بأن ابن عابدين الذي اشتهر اسمه وذاع صيته بين فقهاء عصره قد استجازه شيخ الإسلام العثماني عارف حكمت بيه، فأجازه.[1] ولا بدَّ أن نؤكد في هذا المقام مدى احترام الفقهاء في الأناضول لفقهاء الشام، ومدى اعتمادهم فتاواهم ومتونهم وشروحهم، وكيف أنهم توجهوا مرارًا إلى شرح كتبهم أو التحشية عليها أو اختصارها أو نظمها، كذلك الاعتماد عليها في كتابة المباحث وتأليف الكتب، فمن المعروف -على سبيل المثال لا الحصر- أن الإمام شيخي زادة وهو من علماء الأناضول، قد شرح في مجمع الأنهر كتاب ملتقى الأبحر لإبراهيم الحلبي، وأنَّ مجلَّة الأحكام العدلية وشروحها، -وأهمها شرح علي حيدر المسمَّى بـ دُرر الحُكَّام- قد اعتمدت تحقيقات ابن عابدين وترجيحاته في المذهب، وستأتي أمثلة لهذا أيضًا في جدول مصادر ابن عابدين الآتي.

إلا المراد من هذا المبحث دراسة مدى استفادة الفقهاء في الشام من فقهاء الأناضول وتأثرهم بهم، وكيف استقبلوا كتبهم ورسائلهم، وكيف راسلوا علماء الأناضول في تلك الحقبة الزمنية، ممثلة بابن عابدين أنموذجًا.

وهنا لا بد من الإشارة إلى موضوع اللغة وتأثيره بين الطرفين علماء الشام وعلماء الأناضول، فمن المعروف أن اللغات في الدولة العثمانيَّة كانت ثلاث، اللغة التركية وهي لغة الإدارة، واللغة الفارسية وهي لغة الشعر والأدب، واللغة العربية وهي لغة العلم والفقه، وعليه فلم يكن لدى العلماء الأتراك أي مشكلة في التواصل مع علماء العرب وفي الاطلاع على نتاجهم العلمي الواسع، والأمر نفسه في الجهة الثانية فإن اللغة التركية بحكم أنها لغة الإدارة ولغة التواصل مع العاصمة المركز والولاة العثمانيين، وأنها لغة بعض كتب الفتاوى كفتاوى شيخ الإسلام أبي السعود، فكانت قريبة من علماء الشام، خصوصًا في الألقاب والكلمات المستحدثة.

وقد ظهر هذا في حاشية ابن عابدين بوضوح، إذ إنَّه خَلَع على الفقهاء الأناضوليين ألقابًا تركية المباني والمعاني (نوح أفندي، وابن كمال باشا)، واستخدم أيضًا مصطلحات وعبارات تركية فيما استُحدث من عقود وأقضية، (السيكورتة، السفتجة)، ولكن لا يُقال إن الشاميين مَهَروا بالتركية -

[1] انظر: أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع، خليل مردم بك، ص٣٧.

رغم أنها كانت اللغة الرسمية للدولة، إلا أنها لم تكن تُدرَّس في مدراس الشام[1]- مهارة الأناضوليين بالعربية، فبمطالعةٍ واستقراءٍ سريعٍ لكتاب حلية البشر في أعلام القرن الثالث عشر لعبد الرزاق البيطار، يظهر أن خمسةً فحسب من علماء الشام قد أتقنوا التركية مع العربية، وهو عدد ليس بالكثير، ويردُّ على دعاوى انتهاج الخلافة العثمانية سياسة التتريك قبل القرن التاسع عشر الميلادي.[2]

وعلى أي حال، فإنني ابتدئ الكلام في هذا المبحث من منطلقٍ وصفيٍّ أحصي فيه عدد وأسماء فقهاء الأناضول الذين اعتمد عليهم ابن عابدين في الحاشية، ورجع إلى أقوالهم وكتبهم، ولا بدَّ قبل هذا الحصر من توضيح الحدود الزمانية والمكانية للمقصود بفقهاء الأناضول في هذا المبحث، فالمراد بهم هنا: هم من عايش الخلافة العثمانيَّة زمانًا، وبالتحديد من ٦٩٨هـ عندما أعلن عثمان استقلال دولته حتى وفاة ابن عابدين ١٢٥٢هـ، وكان في إقليم الأناضول الذي يقع شمال بلاد الشام متصلًا إلى القسطنطينية / إستانبول الآن مكانًا.

وقد بلغ عدد الذين استشهد ابن عابدين بأقوالهم أو عاد إلى كتبهم ورسائلهم من فقهاء الأناضول اثنين وأربعين فقيهًا، وبلغ عدد المصادر التي رجع إليها عن هؤلاء الفقهاء خمسين مصدرًا من أصل ثمانمئة وعشرين مصدرًا، وسأورد جدولًا يوضح أسماء الفقهاء وأسماء كتبهم المقصودة.[3]

---

[1] انظر: العثمانيون في التاريخ والحضارة لمحمد حرب، ٣١٩-٣٢٠. وفي الموضع المذكور نسب المؤلف المعلومة لتاريخ التربية التركية لعثمان أركين.

[2] هم الشيوخ الآتي ذكرهم:

أ- الشيخ أنيس الحمصي الواعظ رئيس المؤذنين في جامع بني أمية، وقال فيه: كان كثيرًا ما يقرأ من كتب الوعظ في جامع بني أمية في التركية والعربية. ٣٦٦.

ب- رفيق بك بن المرحوم محمود بك بن المرحوم خليل بك العظم، قال فيه: وضعه والده في مكتب من مكاتب دمشق لتتميم قواعد اللغتين التركية والعربية، وحسن التكلم بهما، فمكث به نحو ثلاث سنين فأتقن بها التركية والعربية والكتابة. ٦٣٠.

ت- السيد عبد القادر أفندي القدسي الحلبي، قال فيه: أتقن اللغة التركية والفارسية، وأحسن المنثور والمنظوم في اللغتين العربية والتركية. ٩٢٤.

ث- الشيخ عبد الله بن مصطفى الحلبي الحنفي الشهير بالجابري، وقال فيه: كان يعرف اللغات الثلاث العربية والتركية والفارسية. ٩٤٥.

ج- محمد خليل أبو المودة الحسيني الحنفي مفتي دمشق الشام، وقال فيه: طالع في العلوم والأدبيات واللغة التركية والإنشاء والتوقيع. ١٣٩٣.

[3] اعتمدت في هذا المبحث على استقراء الحاشية وتتبع مواضع ورود كتب فقهاء الأناضول فيها، كذا استفدتُ من كتاب لآلئ المحار في تخريج مصادر رد المحتار، للُؤي الخليلي.

وقد اختلفت السياقات التي عاد فيها ابن عابدين إلى هؤلاء الفقهاء، وتنوعت بحسب تنوع المباحث الفقهية، فلم يطغ مبحث على مبحث بل تقاربت في جميع المباحث الفقهية. وكان أكثرهم استشهادًا به هو العلَّامة ابن كمال باشا، ثم حامد بن علي القونوي، ثم نشانجي زاده التّوقيعي، ثم نوح بن مصطفى القونوي نزيل مصر، ثم عيسى بن محمد بن اينانج القيرشهري، ثم شمس الدين محمد بن يوسف بن إلياس القُونَوي، ثم سعدي جلبي القسطموني، قره أمره الحُميدي.

وجاءت اقتباساته هذه بإحدى صورتين، إما على سبيل تأكيد الفكرة وتنويع المصادر فحسب، وإما أنها جاءت في سياق الترجيح والتحرير الفقهي للرأي الفقهي الذي يختاره ابن عابدين، وقد وضَّحت هذا في خانة نوع الإيراد، كذا فإنه اعترض على المؤلفين في عدد من هذه الاستشهادات، كما يتوضح من خلال الجدول الآتي، الذي رتّبته على عدد مرات ذكر الكتاب، فإن استوت فعلى سنة الوفاة:

أولًا: الجدول:

	اسم المصدر	اسم الفقيه	وفاته	مرات ذكر الكتاب	نوع الإيراد
١.	نور العين في إصلاح جامع الفصولين	محمد بن أحمد الرّومي التّوقيعي محيى الدين (نشانجي زاده)	١٠٣١	٨٢	اعتمده كثيرا في الاستشهاد والتنقيح وتحرير الأقوال، وصوَّب رأيه وقرره في أكثر من موضع، لم يذكره باسمه بل اكتفى بقوله: صاحب نور العين، أو وفي نور العين.
٢.	حاشية الدُّرر: (نتائج النَّظر في حواشي الدّرر)	نوح بن مصطفى القونوي الرومي المفتي	١٠٧٠	٦٦: ٦٥	اعتمده، وأكثر من النقل عنه ولم يذكر اسمه مرة خلوا من العلامة نوح أفندي. نقل عنه اعتراضات وتنبيهات وتقييدات وترجيحات اعتمدها، وقال في بعضها: "كلام حسن".
٣.	رسالة في تحقيق الحج الأكبر			١	أوردها في سياق كلامه عن تحقيق معنى الحج الأكبر.

٤.	المُبتغى	عيسى بن محمد بن ابنانج القيرشهري الرومي	٧٣٤ بعدها	٥٥	عاد إليه بكثرة، وكذا رجع إليه الحصكفي في المتن، وكان يستشهد بكلامه ويرجح به
٥.	دُرر البِحار	شمس الدين أبي عبد الله محمد بن يوسف بن الياس القُونَوي	٧٨٨	٣٨ : ٣٥	استشهاد عام كغيره من الاستشهادات.
٦.	ملتقى البحار			٣	أورده على سبيل الاستشهاد فحسب مرتين، وفي الثالثة نقل سهوًا وقع فيه المؤلف في مسائل ثبوت النسب بشهادة النساء.
٧.	حاشية العناية (الحواشي السعدية)	سعدالله بن عيسى بن أمير خان القسطموني الرُّومي (سعدي جلبي)	٩٤٥	٣٨	استشهد به كثيرا في مواضع عديدة.
٨.	جامع الفتاوى	قره أمره الحُميدي الرّومي	٨٦٠	٣٧	أورده على سبيل الاستشهاد فحسب.
٩.	الإصلاح والإيضاح (ايضاح الإصلاح) (إصلاح الوقاية في الفروع)	شمس الدين أحمد بن سليمان (ابن كمال باشا) الرومي	٩٤٠	٣٧: ١٩	تنوعت إيرادات ابن عابدين لهذين الكتابين بين الاعتماد ومجرد الاستشهاد وبين الانتقاد كما سيأتي.
١٠.	فتاوى ابن كمال باشا			١	انتقده في هذا الموضع كما سيأتي.
١١.	رسائل ابن كمال باشا			٣	اعتمد بعضًا من رسائله بأكملها، فلخصها كعادته، منها رسالته فِي

					طَبَقَاتِ الْفُقَهَاءِ،[1] ورسالته في مسائل الطلاق، ورسالته عَنْ الْإِمَامِ الْغَزَالِيِّ.
١٢.	شرح الهداية			١٢	صرح بالنقل عنه في هذه المواضع، وأشار إليه في سياق النقل عن الهداية في مواضع أكثر بكثير، وكان نقله عن غالبًا في سياق اعتماد قوله أو نقله، وأحيانًا يورده بصيغة التضعيف والرد، كما سيأتي.
١٣.	تغيير التَّنقيح			٢	عرف به في واحدة، واستشهد به في الثانية.
١٤.	فتاوى أبي السعود	أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، مفتي الديار العثمانيَّة.	٩٨٢	٣٥	لم يأت باسمه إلا معظما بأسمى ألقاب التفخيم والاحترام. واعتمد فتاواه ورجحها. فقال: عَلَّامَةُ الْوُجُودِ الْمَوْلَى أَبُو السُّعُودِ مُفْتِي السَّلْطَنَةِ السُّلَيْمَانِيَّةِ.
١٥.	الدُّرر (درر الحكام في شرح غرر الأحكام)	محمد بن فراموز بن علي (ملا خسرو) شيخ الإسلام الرُّومي الحنفي	٨٨٥	٢٤	تابع في معظمها الحصكفيّ الذي كان يستشهد به كثيرًا. وقد استشهد به في مواضع أخرى دون ذكر للمصدر.
١٦.	مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر	عبد الرحمن بن محمد بن سليمان أفندي الكليبولي (شيخي زاده).	١٠٧٨	١٦	صرح باسمه مرتين فحسب، ونقل عن المجمع دون التصريح باسم مؤلفه في المرات الأخرى.

[1] نقل ابن عابدين عن ابن كمال باشا تقسيمه مراتب الفقهاء إلى سبعة مراتب وارتضاه، ٧٧/١، ولكن الشهاب المرجاني في ناظورة الحق انتقده انتقادًا شديدًا وقال: "بل هو بعيد عن الصحة بمراحل فضلا عن حسنه جدًا، فإنه تحكمات باردة وخيالات فارغة، وكلمات لا روح لها، وألفاظ غير محصلة المعنى، ولا سلف له في ذلك المدعى، ٥٨. ونقل النقد تامًا الكوثري مقرًا به وموافقًا عليه في حسن التقاضي، ٩٩-١٠٢.

١٧.	مجموعة (فتاوى) منلا على التركماني	علي بن محمد سالم بن ولي الدين التركماني الأصل الدِّمشقي المولد	١١٠٨	١٣	ولم يورد اسمه إلا بوصفه شيخ مشايخنا العلامة الفقيه. وكان ينقل من مخطوطة بخط الشيخ مباشرة.
١٨.	الطريقة المُحمديَّة	محمد بن بير علي البركوي	٩٨١	١٠: ٢	استشهد به في موضعين وصفه فيهما بالإمام قدس الله سره.
١٩.	ذخر المتأهلين			٨	استشهد برسالته في أحكام الحيض، علما أن ابن عابدين قد شرحها في رسالة مستقلة.
٢٠.	حاشية المَدني: (نخبة الأفكار على الدُّر المختار)	محمد صالح بن عبد الله المدني (قاضي زاده).	١٠٨٧	١٠	أورده على سبيل الاستشهاد فحسب.
٢١.	حاشية يعقوب باشا على صدر الشريعة (الحواشي اليعقوبية)	يعقوب باشا بن المولى خضر بك بن القاضي جلال الرّومي	٨٩١	٩	عرف به، واعتمده في عدة مواضع.
٢٢.	الفتاوى التّركية الشَّهيرة	علي أفندي مفتي الروم، كتابه يحتوي ٤٤١٢ فتوى.	١١٠٣	٧	نقل عن فتاواه، واعتمدها، ورجحها، وقال في أحدها: "وَنِعْمَ هَذَا الْجَوَابُ، فَإِنَّ فِيهِ سَدَّ بَابِ الظُّلْمِ" (رد المحتار) (٦/ ١٩٢).
٢٣.	حاشية التَّلويح: (وهو التَّلويح على التَّوضيح للتفتازاني)	حسن بن محمد شاه بن علاء الدين علي بن يوسف بن بالي محمد شاه بن	٨٨٦	٤: ٢	وعرف في إحداها فيها بالمؤلف والكتاب. وأورده في موضع آخر دون ذكر المصدر.
٢٤.	حاشية المطوَّل			٢	وقال فيه في إحداها: فاضل الروم.

		شمس الدين الفناري الرومي (حسن جلبي)			
٢٥.	القول لمن	جلال الدين العرب، كاتب المحكمة بقسطنطينية	١٠٤٤	٤	نقل عنه عدة تقييدات وأقرها.
٢٦.	شرح المنظومة النَّسفية: (منظومة أبي حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفي)	خطاب بن أبي قاسم القره حصاري الرّومي	٧٣٠ في حدود سنة	٣	رجح به مرة، وأورده مرتين
٢٧.	مُشتمل الأحكام	فخر الدِّين يحيى بن عبد الله الرُّومي	٨٦٤	٣	اعتمده في الترجيح في مسألة في الهبة للقاصر.
٢٨.	ذَخيرة العُقبى في شَرح صدر الشَّريعة العُظمى	يوسف بن جنيد التوقاتي (أخو جلبي أو أخو يوسف)	٩٠٥، أو ٩٠٢	٣	عرَّف به في موضع، ونقل عمن نقل عنه في موضعين.
٢٩.	حاشية عجم زاده على شرح السيد للسراجية	محي الدين محمد بن علي العجمي	القرن التاسع	٣	أورده على سبيل الاستشهاد فحسب.
٣٠.	شرح المشارق (مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار)	عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين الرومي (ابن مَلَك)	٨٠١	٢	أورده على سبيل الاستشهاد فحسب في الغُسل والبيع.

٣١.	شرح السراجية	برهان الدين حيدر بن محمد بن إبراهيم بن الشيرازي الخوافي (الصدر الهروي)	٨٣٠ أو ٨٥٤ أو ٨٥٣	٢	أورده على سبيل الاستشهاد فحسب.
٣٢.	فتاوى مؤيد زاده = مؤيدية	عبد الرحمن بن علي بن المؤيد الأماسي (مؤيد زاده)	٩٢٢	٢	في موضعين أتى لهما عرضا.
٣٣.	مفتاح السَّعادة ومصباح السِّيادة	أحمد بن مصطفى بن خليل الرومي عصام الدين أبو الخير (طاشكبرى زاده)	٩٦٨	٢	استشهد به في موضعين ووصفه فيهما بالعلامة.
٣٤.	الفتاوى الرَّحيمية في واقعات السادة الحنفية	عبد الرحيم بن أبي اللطف إسحاق بن محمد بن أبي اللطف المقدسي الحسيني نزيل القسطنطينية.	١١٠٤	٢	وفي كلا الموضعين ردَّ عليه وخالفه في الفتوى، مرة في مسائل الوقف، وأخرى في الرهن.
٣٥.	شرح مقدمة أبي الليث: (التَّوضيح)	مصلح الدين مصطفى بن زكريا بن آي طوغمش القراماني الرُّومي	٨٠٩	١	نقل عنه قيدا في وجوب الصلاة على النبي عند سماع اسمه تكرارا، انه على الكفاية لا على العين.

.٣٦	جامع الفُصُولَيْن	بدر الدين محمود بن إسرائيل بن عبد العزيز السِّيماوي الرُّومي (ابن قاضي سَمَاوْنه)	٨١٨	١	عرف فيها عن أصلَي كتابه.
.٣٧	سيف القضاة على البغاة	الكافيجي محمد بن سليمان بن سعد بن مسعود محي الدين أبو عبدالله الرومي	٨٧٩	١	أشار إلى رسالته في الكلام عن الشهادات.
.٣٨	حاشية المختصر (مختصر التفتازاني لشرح التلخيص)	نظام الدين عثمان بن عبد الله الخطابي (مولانا زاده)	٩٠١	١	ذكره في المقدمة في الكلام عن تقديم الصدر على القلب.
.٣٩	حواشي على الجامي	عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفراييني الخراساني	٩٥١	١	نقل فيه كلام من انتقده في قوله بأن لله دره يعني لله خيره فقال: فَقَوْلُ الشَّرْحِ يَعْنِي الْجَامِيَّ لِلَّهِ خَيْرُهُ بِجَعْلِ الدَّرِّ كِنَايَةً عَنْ الْخَيْرِ لَا يُوَافِقُ تَحْقِيقَ اللُّغَةِ. (رد المحتار) (١/ ٢٣)
.٤٠	منتخب جامع الفتاوى	عبد المجيد بن نصوح بن إسرائيل الرومي الصوفي الأماسي	٩٦٠	١	أورده على سبيل الاستشهاد فحسب.
.٤١	مجموعة عطاء الله أفندي	عطاء الله معلم السلطان سليم خان بن	٩٧٩	١	استشهد به في موضع واحد وصفه فيه بالمولى.

			السلطان سليمان خان (على الأغلب)		
٤٢.	تكملة الفتح: (نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار)	شمس الدين أحمد بن بدر الدين محمود الأدَرْنوي (قاضي زاده)	٩٨٨	١	استشهد به في مسائل الشفعة.
٤٣.	شرح الشَّمائل	ميرك محمد بن مصطفى الرُّومي (ميرك زاده ونامي الرومي)	١٠١٣	١	نقل عنه في المقدمة، ووصفه بالعلامة.
٤٤.	منهاج السالكين	إسماعيل بن أحمد البيرامي الأنقروي المولوي	١٠٤٢	١	نقل عنه القول في الخروج من الحرم المكي رجوعا القهقرى احتراما للبيت: فقال: "إِنَّهُ لَيْسَ فِيهِ سُنَّةٌ مَرْوِيَّةٌ، وَلَا أَثَرٌ مَحْكِيٌّ وَقَدْ فَعَلَهُ أَصْحَابُنَا" (رد المحتار) (٦/ ٣٦٣).
٤٥.	فتاوى الكرنيشي	مصطفى بن أحمد الرومي (الكرنيشي)	١٠٩٣	١	نقل فيه عمن أزال إبهام القائل بإحدى مسائل القضاء، بأن القائل هو الكرنيشي.
٤٦.	فتاوى الأنقرويَّة	محمد بن الحسين الأنقروي	١٠٩٨	١	لم ينقل منه مباشرة، بل من حاشية الفتال عنه.
٤٧.	مراصد الحيطان	صنع الله بن علي بن خليل العلائيه وي الرومي	١١٣٧	١	أورده على سبيل الاستشهاد فحسب.
٤٨.	حاشية الدُّرَر (خادمي أفندي)	محمد بن مصطفى بن	١١٧٦	١	استشهد به في خيار الشرط.

		عثمان الحسيني المفتي الخادمي أبو سعيد النقشبندي			
٤٩.	رسالة في أحكام السياسة	دده خليفة أفندي ابراهيم بن زين الدين يحيى بن بخشي بن ابراهيم الأماسي الرومي	٩٧٥	١	نقل نصا عن ابن القيم من رسالته المذكورة.

ثانيًا: صورة الإمام ابن كمال باشا في حاشية ابن عابدين:

قدَّم ابن عابدين بنفسه ترجمة ضافيةً للإمام ابن كمال باشا، فقال: "هو أحمد بن سليمان بنِ كمالِ باشا، الإمام العالم العلّامة الرّحلة الفهّامة. كان بارعًا في العلوم، وقلّما أن يوجد فنٌّ إلّا وله فيه مصنّفٌ أو مصنّفاتٌ دخل إلى القاهرة صحبةً للسّلطان سليمٍ لمّا أخذها من يد الجراكسة، وشهد له أهلها بالفضل والإتقان.

وله تفسير القرآن العزيز، وحواشٍ على الكشّاف، وحواشٍ على أوائل البيضاويّ، وشرح الهداية لم يكمل، والإصلاح والإيضاح في الفقه، وتغيير التّنقيح في الأصول وشرحه، وتغيير السّراجيّة في الفرائض وشرحه، وتغيير المفتاح وشرحه، وحواشي التّلويح، وشرح المفتاح، ورسائل كثيرةٌ في فنونٍ عديدةٍ لعلّها تزيد على ثلثمائة رسالةٍ، وتصانيف في الفارسيّة وتاريخ آل عثمان بالتّركيّة وغير ذلك.

وكان في كثرة التّآليف والسّرعة بها وسعة الاطّلاع في الدّيار الرّوميّة كالجلال السّيوطيّ في الدّيار المصريّة. وعندي أنّه أدقّ نظرًا من السّيوطيّ وأحسن فهمًا، على أنّهما كانا جمال ذلك العصر، ولم يزل مفتيًا في دار السّلطنة إلى أن توفّي سنة (٩٤٠هـ)".[١]

هذا ما أورده ابن عابدين عن ابن كمال باشا رحمهما الله، وتظهر فيه عبارات الاحترام والأدب وحسن الاطلاع على تاريخه ومناصبه وتراثه العلمي، ونبَّه من خلال ذلك إلى أنه كعلماء عصره اتصف

[١] حاشية ابن عابدين، ٢٦/١.

بالموسوعية والكتابة في علوم الدين أهمها، التفسير والأصول والفقه، وإلى أنه كان يكتب بلغاتٍ ثلاث، العربية والفارسية والتركية.

وكثرة هذه الفنون وتنوعها تقترح اسمًا من بلاد العرب يوازي ابن كمال باشا في الموسوعية وكثرة التصنيف، ألا وهو جلال الدين السيوطي في مصر، فأورده ابن عابدين ووزانه به، ورجَّح كفة ابن كمال عليه، بدقة النظر وحسن الفهم، ولا يأتي هذا الحكم إلا من خلال طول معاينة ومطالعة لآراء الشيخين وكتُبهما.[١]

وقد ظهر هذا الاطلاع على ميراث ابن كمال باشا جليًّا في الحاشية، فابن عابدين نقل عن ابن كمال في الحاشية من أربعة كتب صرح بأسمائها، وابن كمال باشا هو أكثر من اقتبس ابن عابدين عنه من علماء الأناضول من جهة عدد المصادر ومن جهة مرات الورود، فإنه نقل عنه في ٣٨ موضعًا بالتصريح باسم الكتاب والمصدر الذي أخذ عنه، ثم روى عنه في ٣٨٦ موضعًا بذكر اسمه فحسب دون بيان المصدر، بحيث يكون استشهد به في ٤٢٤ موضع، وهذا أكبر رقم ورد في هذا السياق.

والرقم الكبير هذا يعكس تماما موسوعية الإمام ابن كمال وكثرة تصانيفه، ويعكس شخصيته الاجتهادية التي حملت ابن عابدين على أن ينقل عنها في هذا المواضع الكثيرة، بل ويعكس أيضًا مُكنته العلمية في إيراد أقوال الحنفية بحيث يعتمده ابن عابدين مصدرا موثوقا في تحرير المذهب وأقوال علمائه، والتمثيل على ذلك كثير في الحاشية لأنه الأصل، ويكفي فيه أنه كان يتخير أفضل الألقاب لوصفه فيقول فيه: "شَيْخ مَشَايِخِنَا الصَّدْرِ الْأَجَلِّ الْمَوْلَى ابْنِ كَمَالٍ بَاشَا".[٢]

إلا أنَّ الموسوعيين عمومًا قد يصدر عنهم من الهفوات والهنات ما يمكن لذوي الاختصاص والتعمُّق أن يتنبهوا إليه ويُعقبوا عليه. وهكذا كان حال ابن عابدين مع ابن كمال باشا، إذا خالفه في عدة مواضع، ونبه على أغلاطٍ فقهية في مسائل معينة، فلم يقبلها منه، أذكر منها الأمثلة الثلاثة الآتية:

(١) مسألة الفتوى بوقوع طلاق الثلاث طلقة واحدة، قال فيها ابن عابدين: "قلْت: فما ذكر في الْفتاوى الْمنْسوبة إلى ابْن كمالٍ باشا منْ وقوع طلْقةٍ واحدةٍ لا يعوّل عليْه، ومنْ أفْتى به منْ أهْل عصْرنا فهو جاهلٌ كما أوْضحْته في إفْتاءٍ طويلٍ".[٣] أي أنه خالفه ولم يقبل رأيه، لا من جهة كون ابن كمال

---

[١] إلا أنَّ هذا الحكم بتقديمه على السيوطي يحتاج إلى تعقُّب ودراسة، كما ستأتي الإشارة إليه في ختام المبحث.

[٢] حاشية ابن عابدين، ٤٦٤/٤.

[٣] حاشية ابن عابدين، ٤٩٣/٤.

ناقلا عن المذهب ولا كونه مجتهدا في المسألة، وقسى على من يفتي بهذا الرأي، إلا أنه اعتذر لابن كمال باشا عندما أورد المصدر الناقل عنه بصيغة التردد لا الجزم فقال "ذُكر، والمنسوبة إليه"، رفعا للحرج.

(٢) مسألة معنى الإفاضة من مِنى في الحج، هل تحمل على الخروج من منى أو الفراغ من أفعال الحج، فقال: "وادّعى ابن كمالٍ في شرح الهداية أنّ الأقرب الحمل على معنًى حقيقيٍّ، وهو الرّجوع من منًى بالفراغ عن أفعال الحجّ لتقدّم ذكر الحجّ. واعترضه في النّهر بأنّه لا يطّرد أيضًا إذ الحكم يعمّ المقيم بمنًى أيضًا".[١] فهو هنا أيضًا أورد دعواه بصيغة التضعيف، ثم خالفه، ونقل الرد على قوله.

(٣) مسألة لو تزوجت الأمة بغير إذن سيدها، فأعتقها سيدها، ثبت نكاحها ولا خيار لها في الاستمرار بالزواج أو إبطاله، وهو الراجح في المذهب، ثم قال ابن عابدين: "وما قاله ابن كمال باشا مِن أنّه لها خِيارٌ كما مرّ، فهو سبق قلمٍ" أي سهو وغلط، ثم بيَّن سبب هذا السهو بقوله: أن المسألة التي يقصدها ابن كمال فيما إذا "تزوّجها بإذن مولاها، وكلامنا في التّزويج بدون إذنه".[٢] فكأن المسألتين قد اختلطتا عند ابن كمال باشا، وهذا لا يُعد من الاختلاف في الاجتهاد، بل هو مثال عن خطأ صريح في النقل عن المذهب.

وهناك أمثلة أخرى أيضًا، يمكن الرجوع إليها في الإحالات الآتية.[٣]

ويمكن أن يعرف من خلال ذلك أنه كان يُكِنُّ له احترامًا وتعظيمًا يتناسبان مع موسوعية الشيخ وغزارة تأليفه وعلمه، إلا أن ذلك لم يمنعه من تضعيف ما يراه ضعيفًا من أقواله في مواضع ليست بالقليلة في الحاشية، سواء أكان مردُّ التضعيف اختلاف الاجتهاد بين الشيخين أم لغلطٍ وقع من ابن كمال كما سلف، بما يشير إلى سعة علوم الإمام ابن كمال مع بعض إشارات الاستفهام فيما يخص تعمقه وتمكنه في الفقه، بحيث تفتح باب البحث في هذه المسألة ليُصار إلى جواب علمي وتحقيق دقيق فيها.

كما أنها تثير التساؤل أيضًا عن وجه تقديم ابن عابدين لابن كمال باشا على السيوطي، فهما وإن اشتركا في سعة العلوم والاطلاع، والنزعة الموسوعية في التصنيف والإنتاج، إلا أن السيوطي -رغم أنه قد تُعقّب في كثير من مسائل كتبه، كتعقبات الشيخ عبد الله الغماري على الإتقان في علوم القرآن له، وتعقبات المحدثين على أحكامه في الحديث-، إلا أنها تندرج في باب الاختلاف في الرأي والاجتهاد، لا

---

[١] حاشية ابن عابدين، ٥٣٤/٢.

[٢] حاشية ابن عابدين، ١٧٩/٣.

[٣] حاشية ابن عابدين، ٧٦٢/٣، ١٢/٤، ٣٩٥/٤.

في عدم الدقة في النقول أو الخلل في عرض المسائل وفهم الأقوال، كما سلف في مسألة الأمَة عند ابن كمال باشا، وعليه فإن الأوجه هو القول بتعادلهما، إن لم نقل بتقديم السيوطي رحمهما الله وأحسن إليهما، والله أعلم.[١]

وهذا يخالف موقف ابن عابدين من الإمام نوح وحامد القُنويين وشيخ الإسلام أبي السعود، الذين أكثر من النقل عنه، ولكنه كان يورد تحقيقاتهم وفتاويهم للاعتماد عليها والترجيح بها والتسليم لها، ولم يخالفهم إلا فيما ندر،[٢] ومرده اختلاف الاجتهاد لا أغلاط علمية ينبه ابن عابدين عليها كما جرى مع ابن كمال.

وخلاصة الكلام، هي القول بأن ابن عابدين قد نقل عن الفقهاء في الأناضول نقولًا كثيرة، واعتمد عليهم في مواضع عديدة من حاشيته، وأنه كان -وكذلك علماء الشام- مطلعًا على كتبهم وجهودهم العلمية، مقبلًا عليها، محترمًا لها، بما يؤكد حضور آثارهم في الشام وأهميتها، وأنها أخذت المنزلة اللائقة بها، ولكن هذا لم يمنع من انتقادها ومخالفة كَتَبَتها في مواضع معينة، أو الفتوى بخلاف ما أفتوا به.

الخاتمة

من خلال ما سبق من أفكارٍ ومناقشات، يمكن أن أعرض النتائج الآتية:

١. لم يظهر أثر عصر المراسيم والتنظيمات في العلاقة بين الفقيه والسلطة في الفترة المدروسة، وما كان المفتون أثناءها يأخذون توجيهات من أحد، وما كانوا يتهاونون في انتقاد السُّلطة إن رأوها تخطئ. وكانت العلاقة السياسية بين فقهاء الشام والسلطة على أفضل حال، وكانت الحرية التي حظوا بها مناسبةً جدًا بحسب معايير ذلك العصر، إذ لم يظهر لحريتهم سقف محدَّد، بل كانوا يتمتعون بحق نقد وتوجيه عمال الخلافة جميعًا، من المفتي والقاضي إلى الوالي والخليفة نفسه، كما ورد في النص المنقول عن ابن عابدين في بحث الأشربة والذي سبب الإشكال فيما بعد.

---

[١] سلفت الإشارة إلى الانتقاد الشديد الذي وجهه الشهاب المرجاني لابن كمال باشا في مسائل تقسيم مراتب الفقهاء، وموافقة الكوثري عليه، فهذا يؤكد النتيجة التي أظهرتها مواقف ابن عابدين من آراء ابن كمال الفقهية، من أنه عالم موسوعي متبحر، قد يخالف في بعض آرائه ونقوله واجتهاداته، ولا يحمل كلامه على القبول دائمًا.

[٢] انظر على سبيل المثال تضعيفه رأي الإمام نوح القنوي في ٦٤/٥، ومناقشته فتوى الإمام أبي السعود في إحدى مسائل الطلاق "من قال عليه الطلاق" في ٢٥٢/٣.

٢. في مسألة الحرية، وموقف الساسة العثمانيين من الفقهاء في الشام، فإنَّ القادة قد منحوهم الاحترام الكبير والحرية الواسعة في نَقد ما يرونه من مظالم تقع بالأهالي والشعوب. ومثَّل الفقهاء والمفتون الشاميُّون الحلقة الواصلة بين قاعدة البلاد وبين ذروتها، فكانوا يرفعون صوت العامة إلى الخاصة، ويحفظون استقرار البلاد الاجتماعي بتسكين الاضطرابات، وتقديم الشرعية اللازمة للولاة أو سحبها عن البغاة الظلمة.

٣. من أهمّ القيم التي سعت الدولة العثمانيَّة إلى المحافظة عليها في الولايات: حماية الدين، وتثبيت الخلافة، وحفظ الاستقرار، فإذا ما اختلَّ واحدٌ من هذه الأمور، تدخَّلت الحكومة لإعادة الأمور إلى نصابها، وإذا ما أفرطت السلطة في المعالجة وبالغت فيها، تراجعت عمَّا بدر منها واعتذرت.

٤. وفي مسألة الشرعية، فإن علماء الشام قبلوا بشرعية الخلافة العثمانيَّة، وأكنُّوا لها احترامًا كبيرًا، ووقفوا إلى جانبها في مواجهة الفتن الداخلية والخارجية، إلا أنَّه كان احترامًا مشروطًا بأن لا تكون قرارات الحكومة مصادمةً للشريعة. وهم لم يجدوا ذلك منهم في واقع الأمر، وإنَّما صدرت عنهم انتقادات معيَّنة، وُجّهت إلى بعض الولاة ممَّن اتُّهموا بالظلم في الشام، فطالب فقهاء الشام بعزلهم وتغييرهم من قبل العاصمة العثمانيَّة، مع التسليم بشرعيَّة الخليفة، ونفاذ أوامره والالتزام بها.

٥. لم يكن العرق أو اللغة عاملا مؤثرًا مهمًّا في فَصل علماء الشام عن علماء الأناضول، والأمر ليس كما صوَّرته أقلام المبالغين، بل إنَّ العلاقات المتينة، وسَعة إطلاع الطرفين على نتاجهم العلميّ والفقهيّ كانت على حالٍ مناسب، بخلاف ما عليه الأمر الآن من تقصير في إيصال النتاج العلمي في الأناضول إلى الأكاديميا العربية، وأوصي من خلال هذه الدراسة بمزيد من الجهود في الترجمة والنقل بين اللغتين.

٦. العلاقة بين فقهاء الأناضول وفقهاء الشام كانت علاقة احترام يظهرها اعتمادُ فقهاء الأناضول لفتاواهم ولمتونهم وكتبهم، وتوجُّههم إلى التحشية على كتبهم أو اختصارها أو نظمها. والعلاقة بين فقهاء الشام وفقهاء الأناضول كانت أيضا علاقة احترام واستفادة متبادلة، فكان فقهاء الشام مطلعين على كتبهم وفتاواهم وتحقيقاتهم وجهودهم العلمية، مقبلين عليها جامعين لها، بما يؤكّد حضور آثارهم في الشام وأهميّتها، وأنّها أخذت المنزلة اللائقة بها.

٧. ظهر أثر هذه العلاقة بين فقهاء الشام والأناضول في حاشية ابن عابدين -أهَمّ سفْرٍ فقهيّ في الشام في القرن الثالث عشر-، بما حَوَتْه الحاشية من مصادر عن علماء الأناضول بلغت ما يقارب ٨٪ من مجمل مصادر الحاشية القديمة والحديثة، وبلغ عدد الفقهاء الأناضوليين

المذكورين في الحاشية ٤٢ عالمًا، لم يأت ابن عابدين بذكر أحدهم إلا بألفاظٍ مُفعمةٍ بالاحترام والتبجيل المناسبة. إلا أنَّ هذا الاحترام المتبادل لم يمنع فقهاء الشام من انتقاد فتاوى وآراء معيَّنة، ومخالفة بعضها في مواضع معيَّنة، أو الفتوى بخلاف ما اختاره فقهاء الأناضول.

٨. الإمام ابن كمال باشا، هو الفقيه الأكثر حضورًا من فقهاء الأناضول في حاشية ابن عابدين، فنقل عنه في مواضع كثيرة، وافقه في معظمها، وخالفه في بعضها، ونبَّه إلى أغلاط علمية مستغرَبة وقع فيها الإمام ابن كمال، لعلها أغلاط تشير إلى أنه في طبقة مختلفة عن طبقة المفتي أبي السعود أفندي ونوح القنوي أفندي في الفقه، في نظر ابن عابدين على الأقل.

٩. فتحت الدّراسة آفاقا مهمَّةً في علم تاريخ الفقه وعلاقات الفقهاء وتواصلهم، ومدى استفادة علماء الشام من علماء الأناضول، بما يُسهم في تصحيح الصورة الذهنيَّة الخاطئة، -والتي ارتسمت في مُخيّلة بعض المؤرخين-، عن شكل العلاقة بين علماء الشام، وبين السلاطين والفقهاء في الأناضول، ويوصي الباحث بمواصلة الدراسة في هذا النطاق، ومتابعة البحث العلمي الجاد فيه، علَّ هذه البحوث تشكّل بمُجملها الصورة التاريخية الصحيحة عن رئتي الإسلام الأهم آنذاك، رئة الإسلام في الشام ورئته في الأناضول.

الدراسة الرابعة:

أهلية المرأة المسلمة للشهادة والقضاء في العقوبات، دراسة حديثية فقهية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فقد قامت الشريعة الغراء على تحقيق المقاصد الخمس، حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بمعنى أنها قامت لحفظ الحقوق، حقوق الله وحقوق العباد، واقتضى هذا أن يكون تشريع طرق إثبات الحقوق والدعاوى من أعظم وأدق التشريعات، فهي وسيلة من وسائل تحقيق المقاصد العظمى. واقتضت الشريعة الإسلامية في أن يكون حفظ هذه الحقوق على ثلاثة مستويات: *أولها* بغرس الإيمان والتقوى والخشية من الله في نفوس المؤمنين، بما يحيي ضمائرهم ويجنبهم الشرور وأكل حقوق بعضهم بالباطل، *ثانيها* بربط هذه الحقوق العامة بمصالح الأفراد والمجتمع جميعاً، فمن لم يلتزم بالشريعة من منطلق أخلاقيٍّ، سيلتزم بها لأنها تحقق مصالحه وتدفع عنه أذى الآخرين، *ثالثها* بسن القوانين التي تنظم تلك الأحكام وتعاقب من يخرج عليها.

أهمية البحث وسياقه

ومن هنا أتت قيمة مباحث القضاء والشهادة في الشريعة الإسلامية في أبواب الدعاوى وإثبات الحقوق وذلك بارتباطها بالمستوى الأخلاقي في الأمة من خلال اشتراط النزاهة والاجتهاد والحيادية في القضاء، والعدالة ووجوب إتمام الشهادة وإثم كتم الشهادة، كذا بارتباطهما بتحقيق مصالح الناس في إثبات الحقوق لأصحابها أو ردها لهم.

والبحث في قضاء المرأة وشهادتها له من الأهمية والدقة مكان، لأنها نصف المجتمع وترى وتشهد الكثير من قضاياه ومعاملاته ومشكلاته، ولها ميادين خاصة هي فيها مقدَّمة على الرجال وأولى منهم، ولذلك فإن قضائها وشهادتها مما جاء به الإسلام عموما، وفي رد شهادتها تضييع للحقوق ونقصان لها في أهليتها، وهو مما أتى الإسلام لدرئه ودفعه عن المرأة، ولهذا فقد جاء التشريع القرآني والنبوي منظِّماً لشهادة المرأة بعد قبولها، بحيث وضعها في منزلتها الصحيحة دونما مبالغة أو تنقيص، وبذلك ضمن حقوق الجماعة، وضمن لها أهليتها، إلا أن اختلاف الفقهاء في شهادة المرأة في بعض

القضايا كالحدود والنكاح وغيرها، ومن ثَم اختلافهم في قضائها وحكمها، جعلني أفرد هذا البحث في دراسة إمكان قبولها بحملها على شهادة المرأة في المعاملات، أو في ردها كما قال جمهور الفقهاء.

واهتم هذا البحث بالجانب التأصيلي وذكر الأحاديث الشريفة التي تتناول الموضوع، وجمعها وتخريجها ومناقشتها وتحليلها واستخراج الأحكام منها، ومطابقتها مع أقوال الفقهاء في المسألة، لتكون أداة من أدوات الترجيح فيها. وكذلك هدف البحث إلى الوصول إلى أجوبة لهذه المسائل العملية، مع المحافظة على التوازن بين المصالح المتغيرة والتقليد الفقهي المستقر.

الدراسات السابقة

رسالة علمية باسم الأحكام الخاصة بالمرأة في الجنايات والحدود (دراسة فقهية مقارنة) رسالة ماجستير مقدمة في جامعة أم القرى، كلية: الشريعة والدراسات الإسلامية عام ١٩٨٨م. وولاية المرأة في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير للباحث حافظ محمد أنور. وحكم تولية المرأة القضاء دراسة فقهية مقارنة، محمد محمد الشلش، بحث محكم في مجلة دراسات الأردنية، ٢٠٠٧م. وحكم تولية المرأة القضاء، مصطفى محمود سليخ، بحث تمهيدي لمرحلة الماجستير في الدراسات الإسلامية في أم درمان، ١٩٩٨م. وبعض الفتاوى والمقالات المنتشرة في الانترنت.

وهي بعمومها قد عالجت المسألة من جهة حديثية فقهية، فكانت تعرض لأقوال الفقهاء في المسألة، وتبين اختلافاتهم، ثم تأخذ بما تراه راجحا على منهج الفقه المقارن، خلافا لمنهج هذه الدراسة، الذي يعتمد الدراسة الحديثية التفصيلية أساسا في الدراسة الفقهية كما سيتضح في هوامش البحث، ثم في النتائج التي يخالف فيها الباحث ما خلصت إليه الرسائل السابقة.

منهج البحث

اعتمدتُ على المنهج الاستقرائي ثم الاستنتاجي والتحليلي، وذلك باستقراء آيات وأحاديث شهادة المرأة في الحدود، ثم استقراء آراء العلماء في المسألة، ثم استنتاج الجامع الذي يضبطها، ثم تحليلها ونقدها وبيان مدى تفصيلاتها الجزئية.

هيكل البحث

قام هذا البحث على مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة، فأما المبحث الأول، فجعلته تمهيداً للبحث، وذكرت فيه تعريف المصطلحات المهمة، وأما الثاني فجعلته في التأصيل القرآني للمسألة،

وأما الثالث وهو الأوسع، فجعلته في التأصيل النبوي للمسألة بجمع الأحاديث ومناقشتها وتخريجها واستنطاق الأحكام منها، وأما الرابع فجعلته في ذكر أقوال الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها، وأما الخامس وهو الأخير فجعلته في قضاء المرأة في الجنايات والحدود.

ثم ختمت البحث بالتَّرجيح وبذكر أهم نتائج البحث.

المبحث الأول: التعريف بأهم مصطلحات البحث

الحد فِي اللُّغَةِ، هو الْمَنْعُ والفصلُ، وَالْحَاجِزُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ.[١] وسُميت العقوبات حدوداً لأنها تمنع من ارتكاب الجرائم ومن المعاودة لها. وهو فِي الِاصْطِلَاحِ: عُقُوبَةٌ مُقَدَّرَةٌ واجبةٌ حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى.[٢] فالعقوبة: هي الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع.[٣] والتقدير: كي يخرج العقوبات التي لم يُتفق على مقدارها وهي التعازير، وواجبة أي لا تقبل العفو، وحق الله: يقصد به تلمصلحة العامة وبذلك يخرج الْقِصَاص وما سواه من عقوبات خَالِصة للآدَمِيِّ.[٤] والجرائم التي تستوجب الحد سبعة متفق عليها، هي: الردة، والزنا، والقذف، والسرقة، والقذف، والحرابة، وشرب الخمر.

وأما **القضاء** فِي اللُّغَةِ فهو الحُكم وهو الأصل في معانيه، واستُقضي فلان أي جُعل قاضيًا.[٥] وهو في الاصطلاح ينصرف إلى معان عدة، يهمنا منها ما ذكره الفقهاء في هذا الباب، وهو: فصل الخصومات وقطع النزاعات، وإظهار الحكم الشرعي في الوقائع، وزاد بعضهم على سبيل الإلزام،[٦]

---

[١] انظر: مادة حدد، لسان العرب، ابن منظور، ٤٠/٣، والصحاح، الجوهري، ٤٦٢/٢.

[٢] انظر: وبدائع الصنائع، الكاساني، ٥٦/٧، حاشية ابن عابدين، ١٤٠/٣، وحاشية الطحطاوي، ٣٨٨/٢، وكشاف القناع، البهوتي، ٧٧/٦، وبداية المجتهد، ابن رشد، ٣٣٠/٢، وحاشية الشرقاوي على شرح التحرير، ٤٢٧/٢، ونيل الأوطار، الشوكاني، ٢٥٠/٧، وسبل السلام، الصنعاني، ٢/٤. وانظر التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، ٣٤٣.

[٣] حاشية ابن عابدين، ٣/٤. وانظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، ٦٠٩/١. وقانون العقوبات، أبو عامر، محمد زكي، ص٣٧٢،٣٧١، ٣٧٠. والجنايات وعقوباتها في الإسلام وحقوق الإنسان، د. محمد بلتاجي، ١٧. والعقوبات البدنية، سليمان جاد الحسيني، ٦٢. والعقوبات المختلف عليها في جرائم الحدود، علي بن عبد الرحمن الحسُّون، ٢٠. والعقوبة في الفقه الإسلامي، أحمد فتحي بهنسي، ١٣.

[٤] العقوبات المختلف عليها في جرائم الحدود، علي بن عبد الرحمن الحسُّون، ٢٦.

[٥] مادة قضي، لسان العرب، ابن منظور، ١٨٦/١٥.

[٦] المبسوط، السرخسي، ٢٨/١٧. مغني المحتاج، الخطيب الشربيني، ٣٧٦/٤، مطالب أولي النهى، الرحيباني، ٤٣٧/٦. مواهب الجليل، حطاب، ٦٤/٨.

وهي معان تؤسس للمقصود ذاته، وبعضها يركز على جوانب معينة من معاني القضاء دون جوانب أخرى.

وأما **الشَّهَادَة فِي اللُّغَةِ** فهي مشتقة من المشاهدة، وتتجاذبها دلالات عدة، منها الْخَبَرُ الْقَاطِعُ، وَالْحُضُورُ وَالْمُعَايَنَةُ وَالْعَلاَنِيَةُ، وَالْقَسَمُ، وَالإِْقْرَارُ، وَكَلِمَةُ التَّوْحِيدِ، وَالْمَوْتُ فِي سَبِيل اللَّهِ.[1] ولعلها تعود بمجملها إلى معنيي الإخبار عن الغير، والإقرار على النفس. والشاهد هو من يخبر ما شاهده وعاينه. وكذلك الأمر في اصطلاح الفقهاء، فاستعملوها بمعنى اللعان، والموت في سبيل الله، كما استعملوها فِي الإِْخْبَارِ بِحَقٍّ لِلْغَيْرِ عَلَى النَّفْسِ، وهو الإقرار، وفِي الإِْخْبَارِ بِحَقٍّ لِلْغَيْرِ عَلَى الْغَيْرِ فِي مَجْلِسِ القضاء.[2] وقد اختلفت ألفاظ الفقهاء في تعريفها، أرجّح منها أنها إخبارٌ مخصوص لحاكمٍ، بِحَقٍّ لِلْغَيْرِ عَلَى الْغَيْرِ، بِلَفْظِ الشَّهَادَةِ.[3] فاشتمل بذلك التعريف ثلاثة شرائط في الإخبار، وهي:

- اللفظ أي لفظ الشهادة.
- والمعنى أي حق الغير على الغير، بما يُخرج ألفاظ الإقرار والدعاوى.
- والمتوجه إليه أي الحاكم والقاضي ومن يقوم مقامه.

وأتت تسميتها بالشهادة مِنَ الْمُشَاهَدَةِ الْمُتَيَقَّنَةِ، لأِنَّ الشَّاهِدَ يُخْبِرُ عَنْ مَا شَاهَدَهُ وعاينه، كما في حديث ابن عباس، وفيه قول النبي صَلَّى الله علَيه وسلَّم: "يَا ابْنَ عَبَّاسٍ لاَ تَشْهَدْ إِلاَّ عَلَى مَا يُضِيءُ لَكَ كَضِيَاءِ هَذِهِ الشَّمْسِ وَأَوْمَأَ رَسُول اللَّهِ صَلَّى الله علَيه وسلَّم بِيَدِهِ إِلَى الشَّمْسِ".[4]

---

[1] انظر مادة شهد، في الصحاح، الجوهري، ٤٩٤/٢، ومادة هشد في العين، الخليل، ٣٩٧/٣- ٣٩٨، ومادة دشه في المفردات في غريب القرآن للأصفهاني. ومِنَ الشَّهَادَةِ بِمَعْنَى الْحُضُورِ: قَوْله تَعَالَى: {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} (البقرة/١٨٥). ومن الشَّهَادَةِ بِمَعْنَى الْقَسَمِ أَوِ الْيَمِينِ: قَوْله تَعَالَى: {فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ} (النور/٦).وبِمَعْنَى الْخَبَرِ الْقَاطِعِ: قَوْله تَعَالَى: {وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا} (يوسف/٨١)، وبِمَعْنَى الإِْقْرَارِ: قَوْله تَعَالَى: {شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ} (التوبة/١٧).

[2] انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ٢١٥/٢٦.

[3] وهو اللفظ القريب من تعريف الشافعية، وهو التعريف الذي اختاره د.محمد الزحيلي، وعلل ذلك بأنه التعريف الذي يفرق بين الشهادة والإقرار والرواية. انظر، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية، له، ١٠٥.

[4] أخرجه البيهقي في السنن الصغرى، كتاب الشهادات، باب العلم بالشهادة وبيان وجوه العلم، ١٠٧/٩، رقم: ٤٢٣٦. وفي السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب التَّحَفُّظِ فِي الشَّهَادَةِ وَالْعِلْمِ، ١٥٦/١٠، رقم: ٢١٠٨٨. والحاكم في المستدرك، كتاب الأحكام، ١١٠/٤، رقم: ٧٠٤٥، وقال عقبه: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وخالفه الذهبي فقال في التلخيص: واهٍ. وابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال، ٢٠٧/٦، ترجمة محمد بن سليمان، رقم: ١٦٨١. والحديث

وعليه يكون **تحرير محل النزاع** في البحث، بالتركيز على قضاء المرأة أولاً وشهادتها أمام القضاء ثانياً في الجنايات الحدود فحسب، وليس داخلا في البحث حكم إقرارها، ولا حكم شهادتها في الأموال والنكاح والطلاق والعتاق وغيره.

المبحث الثاني: التأصيل القرآني لشهادة المرأة في العقوبات

الشهادة في الفقه الإسلامي واحدة من طرق الإثبات في القضاء، وتكون في مجال العلاقات المالية والمعاملات، وفي مجال الجرائم والعقوبات، وفي مجال الأسرة. ولقد وردت الشهادة في القرآن في هذه المواضع بصيغة مطلقة لم تخصص بالرجال أو النساء، إلا في آية المداينة في سياق الكلام عن توثيق الديون، فورد فيها التصريح بقبول شهادة النساء في الأموال، في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ.. وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ} [البقرة: ٢٨٢]، فالآية صريحة الدلالة في ثلاثة أمور: قبول شهادة المرأة في قضايا المعاملات المادية، وفي مساواة شهادة المرأتين بشهادة الرجل، وفي تفسير ذلك باحتمال النسيان والضلال.[١]

إلا أن الآية ظنية في مسائل أخرى، أهمها تأصيل شهادة المرأة والنظر الأولي لها، بمعنى هل الأصل فيها الجواز والقبول مطلقاً إلا فيما يرد الدليل على رده؟ أم أن الأصل فيها هو الرد مطلقاً إلا فيما يقوم الدليل على قبوله؟ وينبني على هذا سؤال آخر هل الأصل في المرأة انعدام أهلية الشهادة إلا عند توفر المجيز، أم قيام أهليتها إلا عند توفر المانع؟

ضعيف الإسناد، ففيه مجاهيل وضعفاء، إلا أنه على ضعفه تشهد له آيات وأحاديث كثيرة في وجوب التثبت في الشهادة، وفي إثم وكبيرة شهادة الزور.

[١] وتردُّ في هذا السياق آية الملاعنة، وهي قوله تعالى: {وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ} [النور: ٨]، فهذه ليست شهادة على النفس أي أنها ليست إقراراً بالزنا، وليست إنكاراً لتهمة الزوج فحسب، بل هي تكذيب مخصوص بألفاظ الشهادة باتهام الطرف الآخر بالكذب، وبألفاظ اليمين لدفع اتهام الطرف الآخر بالزنا، كلاهما معاً، ولقد لحظ الفقهاء كلا الجانبين في الملاعنة، واختلفوا في ترجيح أحدهما، والذي يظهر أن الْحَنَفِيَّة وَالْحَنَابِلَة رجّحوا كونها: شَهَادَاتٌ تَجْرِي بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ مُؤَكَّدَةٌ بِالْأَيْمَانِ، في حين أن المالكية والشافعية يظهر أنهم رجحوا كونها أيمان يحَلِفُها زَوْجٍ مُسْلِمٍ مُكَلَّفٍ عَلَى زِنَا زَوْجَتِهِ، وأيمان تحلفها زوجته لتكذيبه. إلا أن الآية وإن كان سياقها في الشهادة في العقوبات والحدود، فأنها تخرج عن المحل الاصطلاحي للشهادة وهو الإخبار بحق للغير على الغير، إلى مطلق الاتهام بالكذب، أي أن الشهادة هنا واردة في المعنى اللغوي العام لها، وليس بالفقهي المتداول في القضاء. بدائع الصنائع ٢٤١/٣، وكشاف القناع ٣٩٠/٥. ومغني المحتاج ٣٦٧/٣.

إن توصيف كثير من الفقهاء لشهادة النساء على أنها بدل من شَهَادَةِ الرِّجَالِ، وأنها ليست قائمة برأسها،[1] ليشهد بأن النظر الذي ترجح لديهم في المسألة هو النظر الثاني، أي عدم جواز شهادتها إلا فيما ورد الدليل بإجازته، وصرَّح بذلك مكحول، فقال: لاَ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ إلاَّ فِي الدَّيْنِ.[2] وقال أبو عبيد: أما اتفاقهم على جواز شهادتهن في الأموال فللآية المذكورة أي المداينة، وأما اتفاقهم على منعها في الحدود والقصاص فلقوله تعالى: فإن لم يأتوا بأربعة شهداء، وأما اختلافهم في النكاح ونحوه فمن ألحقها بالأموال فذلك لما فيها من المهور والنفقات ونحو ذلك، ومن ألحقها بالحدود فلأنها تكون استحلالا للفروج، وتحريمها بها، قال: وهذا هو المختار ويؤيد ذلك قوله تعالى: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ} [الطلاق: ٢] ثم سماها حدوداً فقال: تلك حدود الله والنساء لا يقبلن في الحدود قال: وكيف يشهدن فيما ليس لهن فيه تصرف من عقد ولا حل. وثمرة هذا الكلام فيما يخص شهادتهن في الحدود، أنه إن صح في جوازها أو ردها دليل وجب التسليم به، وإن لم يصح في أحدها دليل عاد الأمر للأصل، والأصل مختلف فيها، بين من يقبل شهادتهن مطلقاً وبين من يردها مطلقاً.[3]

ولكن لو تأمل الناظر في الكتاب الكريم، وما جاء فيه من آيات المساواة بين الذكر والأنثى في تحمل المسؤولية، وفي التكليف وفي الأهلية، لترجح لديه النظر الأول في المسألة، بأن الأصل هو الجواز إلا فيما أتى الدليل على تقييده، وإن الشارع عندما طلب الشهادة من المؤمنين، اشتمل هذا بعمومه الذكور والإناث منهم، ولم يشترط لها سوى العدالة وأن تصدر عن من "ترضون من الشهداء"، والعدالة تتحقق في الرجال والنساء، كما أن إثم كتم الشهادة يعم الجميع رجالاً ونساءً، ويؤيد هذا ما قاله ابن المنذر في هذا الخصوص: أجمع العلماء على جواز شهادة النساء مع الرجال، وخصَّ الجمهور ذلك بالديون والأموال وقالوا: لا تجوز شهادتهن في الحدود والقصاص، واختلفوا في النكاح والطلاق والنسب والولاء، فمنعها الجمهور وأجازها الكوفيون قال: واتفقوا على قبول شهادتهن مفردات فيما لا يطلع عليه الرجال، كالحيض والولادة والاستهلال وعيوب النساء.[4]

ولعلّ هذا أيضاً هو مذهب البخاري في المسألة، إذ ترجم لحديث "أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا" بقوله: بَاب شَهَادَةِ النِّسَاءِ وَقَوْلِهِ تَعَالَى

---

[1] انظر: بدائع الصنائع، ٢٧٩/٦. والفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي، ٦٩٨/٧.

[2] أخرجه عبد الرزاق وابن أبي شيبة عنه بإسناد صحيح، مصنف عبد الرزاق، ٣٣٠/٨، رقم: ١٥٤٠٨. مصنف ابن أبي شيبة، ١٥٦/٧، رقم: ٢٣١٣٣. وانظر في ذلك نصاً للقرطبي: "قال علماؤنا لا مدخل للنساء فيما عدا الاموال". التفسير، ١٥٧/١٨.

[3] فتح الباري، ابن حجر، ٢٦٦/٥.

[4] فتح الباري، ابن حجر، ٢٦٦/٥.

{فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ} [البقرة: ٢٨٢]، وهذا يؤكد أن الترجمة معقودة لإثبات شهادتهن في الجملة، كما نص ابن حجر.[١] وأمّا الكلام في شهادة النساء منفردات في المعاملات، وفي نصاب شهادتهن فهو مما اختلف فيه الفقهاء، وليس موضعه في هذا البحث.[٢]

وأما عن الآيات القرآنية التي تناولت قضية شهادة المرأة في الجنايات بوجه من الوجوه فهي النصوص الآتية:

النص الأول في المسألة هو قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ} [النور: ٤]، وقوله {لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ} [النور: ١٣] في سياق التهمة بالزنا، وفيها أنَّث العدد ليدلَّ على تذكير المعدود، فاستُدلّ بهذا على اشتراط تذكير الشهود في القذف وسائر الجنايات.[٣]

ولكن يُناقش هذا الاستدلال بالسؤال الآتي: هل كان جائزاً في العربية أن يذكّر لفظ أربعة هنا أم هو من اللحن الشنيع؟ فتأنيث أربعة هنا أتى على السياق، عامله هو اللفظ فهو على القواعد.

كما يجاب بسؤال آخر، ما دلالة جمع التكسير على التذكير والتأنيث؟ بل ما دلالة جمع المذكر السالم على التذكير والتأنيث؟ وهل قوله تعالى: {لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} [آل عمران: ٢٨] مختص بالرجال دون النساء؟، وكذلك قوله {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ} [الأنفال: ٢]، وقوله {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا} [الأنفال: ٧٤]، وقوله {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ} [المؤمنون: ١] وما رافقها من أوصاف، وقوله {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ} [الحجرات: ١٠] وغيره كثير، وهذا من استدلالات الشافعي في مسألة القرء.[٤]

---

[١] صحيح البخاري، ١٧٣/٣، رقم: ٢٦٥٨. وانظر: فتح الباري، ابن حجر، ٢٦٦/٥.

[٢] ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى اشتراط وجود رجل، وأجاز المالكية شهادتهن منفردات. انظر على الترتيب: فتاوى السغدي ٧٨٧/٢. الأم، الشافعي، ٣٦/٥. الكافي، ابن قادمة، ٥٣٩/٤، مطالب أولي النهى، الرحيباني، ٦٣٢/٦. الكافي ٤٣٠، الفواكه الدواني، النفراني، ٢٢٤/٢.

[٣] يقول ابن مالك: ثلاثة بالتاء قل لعشرة *** في عد ما آحاده مذكره.

وانظر في هذا الاستدلال: قول ابن عابدين: " وَقَيَّدَ بِذَلِكَ مِنْ إدْخَالِ التَّاءِ فِي الْعَدَدِ"، الحاشية، ٧/٤.

[٤] كرر الشافعي الاستدلال بهذه القاعدة في القرء، وفسروه على الطهر بناءً على قوله تعالى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} [البقرة: ٢٢٨]، وذلك أن اللفظ أتى بتأنيث ثلاثة، ليدل على أن قرء مذكر وهو الطهر وليس بالحيض، وخالفهم بذلك الحنفية وردوا استدلالهم هناك، بكلام يرد نفسه على اتفاقهم مع الشافعية بهذا الاستدلال هنا.

ولكن يصح القول إن قوله تعالى (شهداء) هو جمع شهيد وشهيدة، وليس جمعاً لشهيدة فحسب، لأن له جمعاً مخصوصاً هو جمع المؤنث السّالم. ولعلَّ هذا يفسر تمييز الفقهاء بين حكم شهادة المرأة وحدها في الحدود والأسرة كأربعة نساء في القتل والزواج والعتاق، وثمانية نساء في الزنا، وبين حكم شهادة النساء والرجال معاً كرجل وامرأتين، أو ثلاث رجال وامرأتين في الزنا، ورجلين وأربع نساء، أو رجل وست نساء وسيأتي.

النص الثاني هو قوله تعالى {وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ} [النساء: ١٥]، والخطاب للمؤمنين، وعليه تكون منكم أي من الشهود الرجال،[١] ولو كان يجيز شهادة النساء لقال غير ذلك. ويناقش هذا بما نوقش به سابقه من أنّ كلَّ خطاب بصيغة الجمع المذكر للمؤمنين في القرآن يشمل المؤمنين والمؤمنات ما لم يكن فيه قرينة مخصِّصة.[٢]

المبحث الثالث: التأصيل الحديثي لشهادة المرأة في العقوبات

وردت في مسألة شهادة المرأة في الحدود آثارٌ عديدة عن التابعين، رُفع بعضها إلى الصحابة، ورُفع بعضها إلى النبي صَلَّى الله علَيه وسلَّم، أما معظمها فكان مقطوعاً[٣]على التابعين، وأتوقف عند أهم هذه الأحاديث والآثار.

الحديث الأول: الزهري يقول مضت السنة

وهو حديث الحَجَّاجِ بن أرطاة، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: "مَضَتِ السُّنَّةُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى الله علَيه وسلَّم وَالْخَلِيفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ، أَنْ لاَ تَجُوزَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ." أخرجه ابن أبي شيبة وأبو يوسف وابن حزم،[٤] وقال ابن الملقن: "عزاهُ ابْن الرِّفْعَة رِوَايَة مَالك لَهُ عَن عقيل عَن ابْن شهَاب"، وكذلك

---

[١] تفسير القرطبي، ٨٣/٥.

[٢] إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، ٩٥/١.

[٣] الحديث المقطوع عرّفه ابن الصلاح بقوله: هو: ما جاء عن التابعين موقوفا عليهم من أقوالهم أو أفعالهم. مقدمة ابن الصلاح، ص: ٢٨.

[٤] مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الحدود، باب فِي شَهَادَةِ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ، ٥٨/١٠، رقم ٢٩٣٠٧. المحلى، ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، ٤٧٣/٨. الخراج، أبو يوسف، دار المعرفة، بيروت، ط١. ص١٦٥.

عزاه القسطلاني إلى مالك.[1] ولكن قال ابن حجر: "رُوِيَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ بِهَذَا.. وَلَا يَصِحُّ عَنْ مَالِكٍ".[2] وذكره ابن الجوزي والجصاص والنيسابوري،[3] ورُوي الحديث عنه بزيادة "ولا في النكاح ولا في الطلاق"، ولكن لا صلة لها بالبحث.

والمراد بقوله مضت "السنة"، أي السنة النبوية كما صرح الزهري في الرواية،[4] إلا أن الحديث من مراسيل الزهري، وفيه عنعنة مدلس وهو الحجاج، فالحديث ظاهره الانقطاع، وضعَّفه الشوكاني والألباني.[5]

وعليه فلا يصحُّ لفظ "مضت السنة" الذي تفرد الحجاج عن الزهري، ولا يصح رفع الحديث إلى النبي صَلَّى الله علَيه وسلَّم من هذا الطريق.

---

[1] البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن، ٦٧٥/٩. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني، ٣٨٨/٤. ولكن لم أجده في الموطأ ولا في المدونة.

[2] التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر، ٤٩٤/٤.

[3] انظر: التحقيق في أحاديث الخلاف، ابن الجوزي، ٢٦٩/٢. أحكام القرآن للجصاص، ٢٣٢/٢. تفسير النيسابوري، ١٧٦/٢. وتفسير الآلوسي روح المعاني (٢٣٤/٤).

[4] انظر: المغني، ابن قدامة، ٣٣٧/٧.

[5] نيل الأوطار، الشوكاني، ١١٣/٧. إرواء الغليل، الألباني، ٤٤٢/٨.

وروي هذا اللفظ عن غير الزهري من التابعين، منهم إبراهيم النخعي،[1] وعامر الشعبي،[2] والحسن البصري، والضحاك بن مزاحم، وسفيان الثوري في أحد قوليه، وعلي بن صالح الهمداني،[3] وكلُّها صحيحة عنهم ولكن لم يرفعها أحدهم إلى النبي أو أحد الصحابة، وستأتي نصوصها فيما يلي.[4]

ويؤيد وقف الحديث على الزهري أنه قد ورد عن الزهري نفسه من طريق آخر صحيح موقوفاً عليه،[5] وأيضاً أن جميع شواهد الحديث أتت موقوفة على التابعين، على أن الزهري قد نُقل عنه القول بجواز شهادة النساء في الحدود كما سيأتي.

ولكن اعترض البعض بأنه مما لا يدرك بالاجتهاد والرأي وإنما بالسّماع والنقل، وأنه بحكم المرفوع،[6] ولكن تأصيل المسألة في مطلب التأصيل القرآني أثبت أن أصل المسألة يحتمل النظران، وأن الذي غلب على الفقهاء هو النظر الذي يقتضي جعل المنع أصلا، وعليه فإن مستند أقوالهم يمكن أن يكون القياس وفهم النصوص، وليس نصا بذاته عن النبي صَلَّى الله علَيه وسلَّم، بما يحيل المسألة إلى مذهب التابعي، ويترك مجالاً واسعاً للرأي فيها وأثر الفهم الكلي للنصوص مع تغير الأعراف والثقافات.

---

[1] أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، ٥٩/١٠، ٢٩٣٠٩، وإسناده صحيح. وعبد الرزاق، في المصنف، باب الرجل يقذف الرجل ويجيء بثلاثة وامرأتين،٣٣٣/٧، ١٣٣٧٥. وفي كتاب الشهادات، باب هل تجوز شهادة النساء مع الرجال في الحدود وغيره، ٣٣٠/٨، ١٥٤١٢. وابن الجعد في المسند، ص٤٩، رقم ١٩٦.

[2] أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، ٥٩/١٠، ٢٩٣١٠، عن الشعبي بإسناد فيه مجالد وهو ضعيف وبإسنادٍ آخر ٢٩٣١١، صحيح. وعبد الرزاق،٣٣٢/٧، ١٣٣٧٤. ونقل ابن حزم قوله هذا أيضاً في المحلى، ٣٩٧/٩.

[3] أخرجها ابن أبي شيبة في الموضع السابق: عن الحسن البصري بإسناد صحيح ٢٩٣١٢. وعن الضحاك بن مزاحم وفيه جويبر بن سعيد البلخي وهو متروك الحديث، ٢٩٣١٣. وعن علي بن صالح الهمداني بإسناد صحيح، ٢٩٣١٥. وعن سفيان الثوري بإسناد صحيح، ٢٩٣١٤.

وذكر ابن حزم أن هذا هو أحد قولي سفيان، وأما قوله الثاني: فهو قبول الْمَرْأَتَيْنِ مع رَجُلٍ في الْقِصَاصِ وفي الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ وَكُلِّ شَيْءٍ حَاشَ الْحُدُودَ. المحلى، ٣٩٨/٩. الطرق الحكمية، ابن القيم، ١٥٤.

[4] انظر: المحلى، ابن حزم، ٣٩٧/٩.

[5] أخرجه ابن أبي شيبة في الباب السابق من المصنف، ٥٩/١٠، ٢٩٣١٦. وذكر الألباني تصحيحه، في: إرواء الغليل، ٤٤٢/٨.

[6] الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، الدكتور مُصطفى الخِنْ، والدكتور مُصطفى البُغا، وعلي الشّرْبجي، ٧١/٤.

ويؤيد هذا الاتجاه بالنقول الأخرى عن التابعين والتي تجيز شهادة المرأة في الحدود، والتي تحيل الإجماع في المسألة، وتشهد بأنها مسألة اجتهادية لا نصية.

الحديث الثاني: حديث طاووس

رواه ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: "أَخْبَرَنِي ابْنُ حُجَيْرٍ عَمَّنْ يَرْضَى، إِنَّهُ كَانَ يُرِيدُ طَاوُوسًا، أَنَّهُ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ فِي كُلِّ شَيْءٍ، إِلا فِي الزِّنَا، مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ كَانَ لا يَنْبَغِي لَهُنَّ أَنْ يَنْظُرْنَ إِلَى ذَلِكَ، وَالرَّجُلُ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَأْتِيَهُ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى يُقِيمَهُ".[1] وجادة ابن جريج عن هشام بن حجير المكي وهو من رجال البخاري ومسلم، عن طاووس هي جادة معروفة أخرج منها ابن أبي شيبة وعبد الرزاق والبيهقي وابن زنجويه والشافعي وغيرهم كثيراً من الأحاديث، كما أن ابن جريج قد صرّح بالسماع هنا.

ووجه الاستشهاد في الرواية أن طاووس يرى جواز شهادة النساء مع الرجال مطلقاً كما هو قول عطاء، وهذا هو وجه الاستشهاد الأول، وأما الاستشهاد الثاني فهو باستثنائه الزنا لما في إمعان النظر ونقل الشهادة بتفاصيل العملية الجنسية إلى مجلس القضاء العلني من جرح في حياء النساء، ولا دليل على ذلك سوى الرأي والمصالح، وهذا يشهد إذن بأن المسألة اجتهادية لا يصح فيها نص ولا يثبت فيها إجماع.

بل إن النّقل قد اختلف عن الزهري في المسألة، فروى عبد الرزاق عن ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ: قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: "أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الدَّيْنِ بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ، فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ، وَلَمْ يَنْهَ عَنْ شَهَادَةِ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ فِي ذَلِكَ، فَرَأَى أَنَّ شَهَادَةَ النِّسَاءِ تَجُوزُ مَعَ شَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ فِي الْوَصِيَّةِ"، وَقَالَ ابْنُ شِهَابٍ: "تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ عَلَى الْقَتْلِ إِذَا كَانَ مَعَهُنَّ رَجُلٌ وَاحِدٌ".[2] وسماع ابن جريج عن الزهري ثابت، إلا أنه هنا ليس سماعاً صريحاً بل هو بلفظ: قال، وهذا ليس من ألفاظ التحمل الصريحة، وابن جريج مدلِّس،[3] فيغلب كونه منقطعا، وعليه يرجح قول الزهري الأول بعدم الجواز.

---

[1] أخرجه عبد الرزاق في المصنف في موضعين: كتاب الطلاق، باب الرجل يقذف الرجل ويجيء بثلاثة وامرأتين، ٣٣٢/٧، رقم: ١٣٣٧٢. وكتاب الشهادات، باب هل تجوز شهادة النساء مع الرجال في الحدود وغيره، ٣٣١/٨، رقم: ١٥٤١٣. وفيه انقطاع.

[2] مصنف عبد الرزاق، كتاب الشهادات، باب هل تجوز شهادة النساء مع الرجال في الحدود وغيره، ٣٣١/٨، ١٥٤١٥.

[3] جامع التحصيل في أحكام المراسيل، العلائي، ص: ٢٢٩، رقم: ٤٧٢.

الحديث الثالث: حديث علي

وهو حديث موقوف على علي بن أبي طالب، وفيه قوله: " لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ، وَكَانَ لَا يَقْبَلُ شَهَادَةَ عَلَى شَهَادَةٍ فِي حَدٍّ وَلَا قِصَاصٍ"، أخرجه زيد في مسنده، وفي لفظٍ آخر عند عبد الرزاق، قال: "لا تجوز شهادة النّساء في الطّلاق والنّكاح والحدود والدماء".[١]

فأما مسند زيد فالشك في أصل مسنده قائم، لأن رواة المسند متهمون بالكذب، ومنهم عمرو بن خالد الواسطي وقد كذبه الإمام أحمد ويحيى بن معين كما في ميزان الاعتدال للذهبي،[٢] والراوي عنه ابن الزبرقان وقد تكلم فيه أيضاً.[٣] فلا تصح هذه الرواية عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وأما طريق عبد الرزاق ففيه الحسن بن عمارة البجلي وهو متروك الحديث،[٤] عن الحكم بن عتيبة وهو مدلّس،[٥] قال: أن علي بن أبي طالب، فلا يصح الحديث عنه بحال.

ويعارض هذا النقل، ما أخرجه ابن أبي شَيْبَةَ عن حَفْص بن غِيَاثٍ، عن أبي طَلْقٍ، عن أُخْتِهِ هِنْدَ بِنْتِ طَلْقٍ، قالت كُنْت في نِسْوَةٍ وَصَبِيٌّ مُسَجًّى، فَقَامَتْ امْرَأَةٌ فَمَرَّتْ فَوَطِئَتْهُ، فقالت أُمُّ الصَّبِيِّ قَتَلْتِهِ وَاَللَّهِ، فَشَهِدَ عِنْدَ عَلِيٍّ عَشْرُ نِسْوَةٍ أنا عَاشِرَتُهُنَّ فَقَضَى عَلِيٌّ عليها بِالدِّيَةِ وَأَعَانَهَا بِأَلْفَيْنِ. وذكره ابن حزم وابن القيم.[٦] ويرجح في أبي طلق أنه عَدِيُّ بْنُ حَنْظَلَةَ العائذي أَبُو طَلْقٍ الزُّهْرِيُّ الأَعْمَى، ذكره ابن قُطلوبَغا في الثقات،[٧] وأمّا أخته فلم أر لها ترجمةً فيما بين يدي من مراجع، وعليه فالحديث فيه مجهول. ويعارضه حديث آخر أخرجه الخطابي وذكره ابن القيم وابن حزم عن سفيان بْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَبِي طَلْقٍ، عن امرأة، أَنَّ امْرَأَةً وَطِئَتْ صَبِيًّا مُوَلَّدًا فَشَدَخَتْهُ، فَشَهِدَتْ نِسْوَةٌ عِنْدَ عليٍّ أَنَّهَا قَتَلَتْهُ، فَأَجَازَ

---

[١] مسند زيد، كتاب الحدود، بَابُ حَدِّ السَّارِقِ، رقم: ٥٠٣، ٣٠١/١. مصنف عبد الرزاق، كتاب الشهادات، باب هل تجوز شهادة النساء مع الرجال في الحدود وغيره، ٣٢٩/٨، رقم: ١٥٤٠٥.

[٢] انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٢٧/٨. وإكمال تهذيب الكمال، مغلطاي، ١٦١/١٠، رقم: ٤٠٨٦.

[٣] انظر: لسان الميزان، ابن حجر، ٤٥٢/٨، رقم: ٨٤٧٥. وفيه: "يحيى بن أبي طالب: جعفر بن الزبرقان، وثقه الدارقطني، وَغيره. وقال موسى بن هارون: أشهد أنه يكذب. عني في كلامه ولم يعن في الحديث".

[٤] انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٣٠٧/٢. وله أيضاً: طبقات المدلسين، ص: ٥٣، رقم: ١٣٤.

[٥] انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ٤٣٤/٢. وجامع التحصيل في أحكام المراسيل، العلائي، ص: ١٦٧، رقم: ١٤١.

[٦] مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الديات، باب النِّسْوَةُ يَشْهَدْنَ عَلَى الْقَتِيلِ، الرقم: ٢٨٦١٠، ٤٥١/٩. الطرق الحكمية، ابن القيم، ٢٢٥. المحلى، ابن حزم، ٣٩٨/٩.

[٧] وقال توفي: ١٤١ أو ١٥٠هـ. الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة، ابن قطلوبغا، ١١١/٧، رقم: ٧٧٢٦. تاريخ الإسلام، الذهبي، ٩٢٧/٣، رقم: ٢٩٩.

شَهَادَتَهُنَّ، فَلَمَّا رَأَتِ الْمَرْأَةُ، قَالَتْ: إِنِّي خُدِعْتُ، فَقَالَ لَهَا: أَنْتِ مِثْلُ الْعَقْرَبِ تَلْدَغُ وَتَصِيءُ.[1] إلا أنَّ في إسناده مبهم هو المرأة التي نقلت الحادثة لأبي طلق.

الحديث الر ابع: حديث ابن عمر

وأخرج عبد الرزاق عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: "لا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ إلا عَلَى مَا لا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ إلا هُنَّ، مِنْ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ".[2] وهذا عام على جميع ما لم يرد النص بجواز شهادة النساء فيه كالمعاملات وغيرها، وظاهر الكلام جواز شهادة النساء فيما يطلعن عليه من عورات النساء، وعليه يكون مفهوم الكلام أنها لا تقبل في العقوبات والحدود، وإن لم يصرح النص بذلك عند من يأخذ بمفهوم المخالفة.

إلا أن الحديث لا يثبت عن ابن عمر، ففي إسناده أبو بكر بن أبي سبرة القرشي وهو متروك الحديث، ومتهم بالوضع. وكذلك نقل ابن حزم في المحلى من طريق الزُّهْرِيّ، عن سَعِيدِ بن الْمُسَيِّبِ، عن عُمَرَ، ومن طريق الْحَكَمِ بن عُتَيْبَةَ عن عليٍّ، أنهما اتفقا على أَنَّهُ لاَ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ في الطَّلاَقِ وَلاَ في النِّكَاحِ وَلاَ في الدِّمَاءِ وَلاَ الْحُدُودِ.[3] ولم يذكر إسناده، ولم أره في أحد كتب السنة.

وخلاصة القول فيما ورد في الآثار من أقوال، أنه لم يحصل إجماع على المسألة في العهود الأولى، بل إن الحوادث والنصوص متنوعة في ذلك، وأقوال فقهاء التابعين أيضا مختلفة فيها، فذهب إبراهيم النخعي، وعامر الشعبي، والحسن البصري، والضحاك بن مزاحم، وسفيان الثوري، وعلي بن صالح الهمداني من التابعين إلى عدم قبول شهادة المرأة في الحدود، في روايات ثابتة عنهم.

وأنه قد اختلف النقل عن الزهري في المسألة، في حديث يرد شهادتها، وفي حديث يقبل شهادة المرأة مع الرجال في القصاص والقتل، وأن الراجح في هذا من حيث السند هو قوله الأول بعدم الجواز.

في حين أن عطاء وطاووساً ذهبا إلى جواز شهادة المرأة مع الرجال في الحدود، واستثنى طاووس حد الزنا من ذلك، وأجاز سفيان الثوري شهادتها مع الرجال في القصاص دون الحدود، كما أنه لا يصح عن أحد من الصحابة قولاً في هذه المسألة، وإنما هي أقوال التابعين أوردتها مصنفات الحديث.

---

[1] غريب الحديث، الخطابي، ١٦٥/٢، رقم: ٧٧٩. الطرق الحكمية، ابن القيم، ٢٢٥. المحلى، ابن حزم، ٣٩٨/٩.

[2] مصنف عبد الرزاق، كتاب الشهادات، باب شهادة المرأة في الرضاع والنفاس، ٣٣٣/٨، رقم ١٥٤٢٥. وفي إسناده أبو بكر بن أبي سبرة القرشي، وهو متهم بالوضع. انظر: تهذيب التهذيب، ٢٨/١٢.

[3] المحلى، ابن حزم، ٣٩٧/٩.

الحديث الخامس: حديث عطاء

وفيه أجاز عطاء شهادة النساء في الحدود على ألا يكن منفردات، بل مع الرجال، ومنها حديث ابنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَطَاءٍ، قَالَ: "تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَتَجُوزُ عَلَى الزِّنَا امْرَأَتَانِ مَعَ ثَلاثِ رِجَالٍ، رَأَيَاً مِنْهُ"، أخرجه عبد الرزاق.[١]

على أن عنعنة ابن جريج عن عطاء ليست بعلة مؤثرة، لطول ملازمته له كما أوضح علماء الحديث، هذا فضلا عن أن البخاري ومسلم قد أخرجا كثيرا من هذه الترجمة ابن جريج عن عطاء.

وفي الحديث شاهدان، الأول: رأيه الصريح في جواز الشهادة، وفي كل أمر. والثاني أن مبنى ذلك على الرأي والاجتهاد، لا النص ولا الإجماع.

والدليل على ذلك عدة أمور، منها:

أن مجرد سؤال ابن جريج لعطاء عن رأيه يدل على عدم النص والإجماع، إذ لو وجد أحدهما لكان السؤال عن الحكم باطلاً، ثم إن جواب عطاء عن المسألة إن كان يعلم فيها إجماعاً هو باطل أيضاً، ولا يقال إن أحدهما ما كان يعلم بالإجماع، فإنه لو صح ذلك فماذا نقول لمعاصريه ممن لم ينكروا الخبر بعد انتشاره على لسان ابن جريج؟ فهذا يؤكد أنه لا نصَّ في المسألة صحيح، ولا إجماع صريح، وأن مبنى باقي الأقوال هو أيضاً الرأي والاجتهاد والعقل لا النص والخبر والنقل.[٢] إلا أن ابن

---

[١] مصنف عبد الرزاق، كتاب الشهادات، باب هل تجوز شهادة النساء مع الرجال في الحدود وغيره، ٣٣١/٨، الرقم: ١٥٤١٤. وفيه عنعنة ابن جريج عن عطاء، وهي محمولةٌ على السماع عند المحققين. انظر: التنكيل، المعلمي، ص:٨٦٥.

[٢] نقل عدد من العلماء الإجماع في هذه المسألة، ولعلّ هذا من الإجماع الذي يطلق ويراد منه اتفاق الفقهاء، وليس الإجماع الشرعي المعتبر، بمعنى أنّه اصطلاح أطلقه بعض الأئمة على المسائل التي اتفق عليها عامة الفقهاء وإن وجد هناك من يخالف. ونبّه على هذا كثير من السلف، فقال أحمد: "مَنِ ادَّعَى الإجماعَ فهو كاذبٌ، لعلَّ الناسَ اختلفوا"، ولكن يقول: «لا أعلم فيه اختلافًا» فهو أحسن من قوله: «إجماع الناس»، وصرّح به الشافعي أيضاً في الرسالة، ٥٣٤. ويقول ابن دقيق العيد: «دعوى الإجماع دعوى عسيرة الثبوت، لا سيما عند من يشترط في ذلك التنصيص من كل قائل من أهل الإجماع على الحكم ولا يكتفي بالثبوت" شرح الإلمام، تحقيق د.عبد العزيز السعيد، ٢٢٤/١. فالمراد هو ذكر قول جمهور الفقهاء، وليس بالإجماع الحجة الشرعية الواجبة الاتباع.

حزم نقل عن عطاء ما يفيد قبوله شهادة النساء منفردات في الحدود والزنى، وهو قوله: "لو شَهِدَ عِنْدِي ثماني نِسْوَةٍ على امْرَأَةٍ بِالزِّنَى لَرَجَمْتَهَا".[١]

ولكن يقابل حديث عطاء، أحاديث أخرى فيها رد شهادة المرأة مطلقاً سواء أكانت منفردة أم مع غيرها من الرجال، ومنها هذا الحديث عن الحسن والزهري، قالا: "لا تجوز شهادة النساء في حد ولا طلاق ولا نكاح وإن كان معهن رجل".[٢] وأيضاً عن الزهري وقتادة، "في رجل شهد ست نسوة ورجل بالزنى، قال لا تجوز شهادتهن في ذلك، قال لا تجوز شهادة النساء في حد ولا نكاح ولا طلاق".[٣] كذا ورد عن إبراهيم أنه سُئِلَ عَن ثَلاَثَةٍ شَهِدُوا عَلَى رَجُلٍ بِالزِّنَى، وَامْرَأَتَينِ؟ قَالَ: لاَ يَجُوزُ حَتَّى يَكُونُوا أَرْبَعَةً.[٤]

فالمسألة فيها خلاف كما سبق بيانه.

المبحث الرابع: أقوال الفقهاء في شهادة المرأة في العقوبات

اتفق الفقهاء الأربعة على رد شهادة النساء في الحدود والقصاص،[٥] مع الرجال أو منفردات، ونصَّ على ذلك الحنفية فقالوا: "وَلَا يُقْبَلُ فِيهِ، -أي الحد والقصاص- شَهَادَةُ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَال، لِأَنَّهُ حَدٌّ وَلَا مَدْخَلَ لِشَهَادَةِ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ".[٦] ولكن أجازوا إثبات جرائم التعزير بشهادة النساء مع الرجال.[٧]

---

[١] ذكر ابن حزم أن إسناد الحديث، هو عن مُحَمَّدِ بن الْمُثَنَّى حدثنا أبو مُعَاوِيَةَ وهو محمد بن حازم الضَّرِيرُ عن أبيه عن عَطَاءِ بن أبي رَبَاحٍ. المحلى، ٣٩٨/٩. ولم أجده في غيره من كتب السنة التي بين يدي.

[٢] أخرجه عبد الرزاق: مصنف عبد الرزاق، كتاب الشهادات، باب هل تجوز شهادة النساء مع الرجال في الحدود وغيره، ٣٢٩/٨، رقم: ١٥٤٠٢. بإسناد صحيح.

[٣] مصنف عبد الرزاق، كتاب الطلاق، باب الرجل يقذف الرجل ويجيء بثلاثة وامرأتين، ٣٣٢/٧، رقم: ١٣٣٧٣. بإسناد صحيح.

[٤] مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الحدود، باب فِي شَهَادَةِ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ، ٥٨/١٠، رقم ٢٩٣٠٨. بإسناد صحيح.

[٥] وأيضاً ما دونهما من جرائم التعزير في الدماء والأنفس.

[٦] الجوهرة النيرة، أبو بكر الحداد، ١٤٨/٥. وانظر: المبسوط، السرخسي، ١٠١/٧، ٢١٧/١٦. وبدائع الصنائع، الصنعاني، ٢٧٩/٦. وشرح فتح القدير، الكمال بن الهمام، ٣٦٩/٧. واللباب في شرح الكتاب، المرغيناني، ص: ٣٣٣. وحاشية ابن عابدين، ٧/٤، ١٨٦/٧.

[٧] انظر: حاشية ابن عابدين، ٢٠٤/٣، وبدائع الصنائع، ٦٥/٧.

وكذلك نصَّ الشافعية،[١] والحنابلة،[٢] والزيدية على الصحيح، وقال مالك: "لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القصاص".[٣]

ولكن اختلفوا في بعض التفاصيل، فأجاز المالكية استحساناً إثبات جراح العمد بشاهد عدل وامرأتين،[٤] وأجاز أحمد في رواية شهادة النساء في الجراح وغيرها عند الضرورة، إذا اجتمعن ولم يكن عندهن رجال، مثل اجتماعهن في الحمامات والأعراس ونحو ذلك. واختارها ابن تيمية وقال: وهذا هو الصواب.[٥] وأجار بعض الفقهاء شهادتهن في القصاص وفي الحدود فيما سوى الزنا.[٦]

وأما في قضايا الجنايات المالية والتعزير المالي فأجاز الحنفية والمالكية والشافعية والظاهرية وجمهور الحنابلة إثباتها بشهادة رجل وامرأتين،[٧] قياساً على آية المداينة في الأموال. ومنع شهادتها أبو بكر من الحنابلة قياساً على الحدود.[٨] إلا أن الجمهور منعوا شهادة النساء في التعازير المالية منفردات، وقد سبق الكلام فيه.[٩]

---

[١] انظر: الحاوي في فقه الشافعي، الماوردي، ٧/١٧، و٩/١٧. والإقناع للشربيني، ٦٣٦/٢. ومغني المحتاج، الشربيني، ٤٤٢/٤. ونهاية المحتاج، الرملي، ٣١٢/٨. وحاشية البجيرمي على الخطيب، ٩٨/١٤. والمهذب، الشيرازي، ٣٣٣/٢. والمجموع شرح المهذب، النووي، ٢٥٩/٢٠. وأسنى المطالب في شرح روض الطالب، ٣٦١/٤.

[٢] انظر: الكافي في فقه ابن حنبل، ابن قدامة، ٢٨١/٤. وشرح زاد المستقنع للحمد، ١٨/٣٢. وكشاف القناع، البهوتي، ٤٣٤/٦. وأجاز بعض الحنابلة شهادة النساء في الحدود إذا اجتمعن في عرس أو حمام. انظر: مختصر الإنصاف والشرح الكبير، محمد بن عبد الوهاب، ٧٨٢.

[٣] المدونة، ٩/٤. وانظر في المدونة أيضاً: ٢٤/٤، ٢٥، ٢٦. وكفاية الطالب ٤٤٧/٢. بداية المجتهد، ابن رشد، ٤٦٥/٢.

[٤] انظر: الشرح الكبير للدردير: ١٨٧/٤. تبصرة الحكام، ٢١٤/١.

[٥] انظر: جامع المسائل، ابن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٢٧.

[٦] المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة، الريمي، ٤٨٧/٢. شرح النيل وشفاء العليل، محمد بن يوسف أطفيش، ١١٨/١٣.

[٧] انظر: بدائع الصنائع، الكاساني، ٦٥/٧. والشرح الكبير، الدردير، ١٨٧/٤، والمحلى، ابن حزم، ٣٩٦/٩، والمغني، ابن قدامة، ٩٨/٨.

[٨] المغني، ابن قدامة، ٩٨/٨.

[٩] المواضع السابقة.

وهذا لا يعني عدم اعتبار الفقهاء لشهادة النساء في الحدود على الإطلاق، بل الخلاف هو بالاكتفاء بها في الحكم، وإلا فإن شهادتهن لا تقل عن مرتبة القرينة القوية التي تمكن القاضي من أن يضيق بها على المتهم حتى يقر.[١]

وخالف في ذلك الظاهرية فأجازوا شهادة النساء في الحدود مطلقاً أي منفردات ومع الرجال، ونص على ذلك ابن حزم، فقال: "وَلاَ يَجُوزُ أَنْ يُقْبَلَ فِي الزِّنَى أَقَلُّ من أَرْبَعَةِ رِجَالٍ عُدُولٍ، أو مَكَانَ كل رَجُلٍ امْرَأَتَانِ مُسْلِمَتَانِ عَدْلَتَانِ فَيَكُونُ ذلك ثَلاَثَةَ رِجَالٍ وَامْرَأَتَيْنِ أو رَجُلَيْنِ وَأَرْبَعَ نِسْوَةٍ أو رَجُلاً وَاحِدًا وَسِتَّ نِسْوَةٍ أو ثَمَانِ نِسْوَةٍ فَقَطْ، وَلاَ يُقْبَلُ في سَائِرِ الْحُقُوقِ كُلِّهَا من الْحُدُودِ وَالدِّمَاءِ وما فيه الْقِصَاصُ وَالنِّكَاحُ وَالطَّلاَقُ وَالرَّجْعَةُ وَالأَمْوَالُ إلاَّ رَجُلاَنِ مُسْلِمَانِ عَدْلاَنِ أو رجل وَامْرَأَتَانِ كَذَلِكَ أو أَرْبَعُ نِسْوَةٍ كَذَلِكَ.[٢]

وإليه ذهب ابن القيّم إلى أن النصوص القرآنية والآثار النبوية لا تقيد شهادة المرأة في أمور دون أمور، وأن شهادتها تصح في جميع الشؤون.[٣] وكذلك الشوكاني، فقال: "وظاهر القرآن أن الرجل والمرأتين يقومون مقام الرجلين في كل شيء فمن ادعى التخصيص فعليه البرهان".[٤] ثم ردّ أدلة الجمهور، وتمسكهم بحديث الزهري بقوله: مع كونه مرسلاً، ففي إسناده ضعف، فلا يصلح أن يكون شبهة في الحدود، فضلاً عن القصاص.[٥]

فالمسألة بهذه التفاصيل الموجزة والتفصيلات والاختلافات بين الفقهاء، لا يمكن التسرع بذكر الإجماع على رأيٍ فيها وذلك لوقوع الاختلاف في الجيل الأول والثاني وجيل الفقهاء المؤسسين وكذلك من بعدهم.

الأدلة العقلية والمناقشات

ومن أدلة الفقهاء على منع شهادة النساء في الجنايات غير ما سبق: أن في شهادة النساء ضربٌ من الشبهة، وذلك لأن الضلال والنسيان يغلب عليهن كما نصت الآية: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ

---

[١] وقد أطنب ابن القيم في بيان مشروعية اعتبار القرائن والعمل بها، في الطرق الحكمية، في المقدمة، ٣ وما بعدها.

[٢] المحلى، ابن حزم، ٣٩٥/٩، ٣٩٦، مسألة رقم ١٧٨٦. وانظر نقلَ ذلك في المغني، ابن قدامة، ١٩٥/٨، والمجموع شرح المهذب، النووي، ٢٥٩/٢٠. وبداية المجتهد، ابن رشد، ٤٦٥/٢، والطرق الحكمية، ابن القيم، ١٥١-١٥٦.

[٣] إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، ٩٥/١ وما بعده.

[٤] السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، الشوكاني، ٧٧٠.

[٥] الموضع السابق، وانظر: نيل الأوطار، ١١٣/٧.

إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} [البقرة: ٢٨٢]، ويقلِّ عندهن معنى الضبط والفهم بالأنوثة، وبما أنَّ الأصل في العقوبات أن تدرأ الحدود بالشبهات، فإن شبهة الضلال أي الذهاب عن الصواب، هي شبهةٌ كافية في دفع الحد. كذا لحظ الفقهاء في هذه السياقة أن العاطفة في المرأة قد تجعلها ترى الجريمة فتغمض عينها، فهي لا تطيق أن ترى رجلاً يقتل رجلاً أمامها، كما أنها لحيائها قد لا يمكن أن تشهد على رجل زنى بامرأة أو غير ذلك، فلذلك جنبها الإسلام هذه المواضع.[1]

ومناقشة هذه الاستدلالات تكون بالعودة إلى عدة مسائل، منها الأصل في شهادة المرأة وأثر الأنوثة في الأهلية وسبق الكلام فيها، والمراد بالضلال والنسيان في الآية، وأثر الشبهة في درء الحدود، وهل الأنوثة شبهة كافية لدرء الحد؟

درء الحدود بالشبهات هي قاعدة متفق عليها بين جميع الفقهاء إلا الظاهرية، وهي مبينة على عدة أحاديث عن عائشة وابن عباس وأبي هريرة وعلي بن أبي طالب وغيرهم، وأشهر ألفاظه حديث عائشة مرفوعاً: "ادْرَؤوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ".[2] وللحديث شواهد كثيرة منها شاهد ابن عباس مرفوعاً،[3] وبإسناد حسن لذاته، وباللفظ المشهور: "ادرؤوا الحدود بالشبهات". فالقاعدة إذن ثابتة صحيحة صريحة، فأمَّا كون الأنوثة بذاتها شبهة في الحدود، فهذا لا دليل عليه،

---

[1] المبسوط للسرخسي، ٢١٧/١٦. وانظر: بدائع الصنائع، الصنعاني، ٢٧٩/٦. والحاوي في فقه الشافعي، الماوردي ٧/١٧. وسلسلة التفسير لمصطفى العدوي، ٨/٣٣.

[2] رواه الترمذي والدارقطني والحاكم والبيهقي وغيرهم. انظر: سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، ٣٣/٤، الرقم: ١٤٢٤. سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات، ٦٢/٤، الرقم: ٣٠٩٧. السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحدود، باب مَا جَاءَ فِي دَرْءِ الْحُدُودِ بِالشُّبُهَاتِ، ٢٣٨/٨، رقم: ١٧٥١٣. وفي كتاب السير، باب الرَّجُلِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَدْ شَهِدَ الْحَرْبَ يَقَعُ عَلَى الْجَارِيَةِ مِنَ السَّبْيِ قَبْلَ الْقَسْمِ، قَالَ الشَّافِعِيُّ: أُخِذَ مِنْهُ عُقْرُهَا وَلاَ حَدَّ مِنْ قِبَلِ الشُّبْهَةِ فِي أَنَّهُ يَمْلِكُ مِنْهَا شَيْئًا، ١٢٣/٩، رقم: ١٨٧٥٧. المستدرك على الصحيحين للحاكم مع تعليقات الذهبي في التلخيص، كتاب الحدود، ٤٢٦/٤، رقم: ٨١٦٣. ومدار هذا الإسناد على يزيد بن زياد الدمشقي، ولقد حصل فيه اختلاف كبير، رجح البخاري فيه أنه منكر الحديث ذاهب". علل الترمذي الكبير، ٥٠٠/١، رقم: ٢٤٦.

ورواه الترمذي والبيهقي وابن أبي شيبة عن عائشة موقوفاً. انظر: مصنف ابن أبي شيبة، ٥٦٩/٩، رقم: ٢٩٠٩٤. والسنن الكبرى للبيهقي، ٢٣٨/٨، رقم: ١٧٥١٤. وعلل الترمذي الكبير، ٥٠٠/١، رقم: ٢٤٦. ورجَّحها الترمذي عقب تخريجها على رواية الفضل ومحمد المرفوعة، وإنها مع الترجيح، لم تخل من يزيد بن زياد الدمشقي، وهو علة الحديث الكبرى، فكلا الروايتين المرفوعة والموقوفة ضعيفة. وذكر الترمذي أنه سأل البخاري عن هذا الحديث فأشار إلى علته بقول: " يزيد بن زياد الدمشقي منكر الحديث ذاهب". انظر: علل الترمذي الكبير، ٥٠٠/١، رقم: ٢٤٦.

[3] مسند أبي حنيفة برواية الحصكفي، ص ٧٠، رقم ٣١٢.

وأقصى ما يقال في شبهة النسيان والضلال أنها توجب أمران، الأول هو التعدد مقابل الرجل الفرد، والثاني عدم قبول شهادة النساء منفردات في الحدود.

فأمّا اشتراط التعدد، فهو بحسب الآية الكريمة وكثير من الأحاديث، وأهمها حديث ناقصات عقل ودين المخرج في جميع الصحيح، وفيه: أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ.[1] ولقد أرجعت الآية الكريمة سبب اشتراط التعدد إلى النسيان، فأما عن سبب هذا النسيان فهو راجعٌ إلى حال المجتمع المسلم كما صوّره القرآن الكريم، حيث أوجب على الرجال الإنفاق على الأسرة، وجعل من فطرة المرأة ووظيفتها الحمل والولادة والإرضاع، فكان لابد أن يثمر هذا حضوراً أكثر للرجال في ميادين العمل والحياة، وهذا غير مرتبطٍ بزمان أو مكان، بل هو ثمرة طبيعية عن الالتزام بالنهج الرباني الموافق للفطرة البشرية، كما أنه عارض يطرأ على بعض أفراد النساء لا على جميع جنسهن، بدليل قوله: "فتذكر إحداهما الأخرى"، فهذا التذكير صادرٌ ممن لم تنس إذن، وبه تكمل بحافظتها ما نقُص من ذاكرة الأخرى.

بَعيداً عن الغوص كثيراً في أحكام شهادة المرأة، والتفاصيل التي أوردها الفقهاء في قبول شهادتها، كالحمل على الضرورة في الأماكن التي لا يكون فيها إلا النساء، أو في قبول شهادة المرأة الواحدة في شؤون النساء التي لا يطلع عليها غيرهن، أو قبولها في شؤون التعزير مطلقا، أو التعزير المالي فحسب قياساً على العقوبة، وبالاعتماد على ما رجحه البحث مِن أنَّ:

- الأصل في شهادة المرأة القبول، خلافا لما قد يفهم من بعض الفقهاء بجعل الأصل في شهادتها الرد، لأن أصل المسؤولية والتكليف والأهلية واحد ثابت بحق الرجال والنساء.
- وأنه لا يصح دليل صريح في المسألة عن النبي أو أحد صحابته، وأقصى ما يقال فيها أقوال عن التابعين، بُنيت على فهمهم لنصوص الكتاب والسنة.
- وأنه لا يصح ورود الإجماع في المسألة عن الصحابة أو التابعين أو الفقهاء، بل هو اتفاق معظمهم وليس بإجماعهم المعتبر.
- وأنه حصل إجماع من الفقهاء على عدم قبول شهادة النساء منفردات في الحدود، إلا قول الظاهرية.

---

[1] صحيح البخاري، كتاب الحيض، بَاب تَرْكِ الْحَائِضِ الصَّوْمَ،١/٦٨، رقم ٣٠٤. صحيح مسلم، كتب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله ككفر النعمة والحقوق،١/٨٦، رقم ٧٩.

- ومن أن ما قيل في الأدلة العقلية يرد عليه النقاش والجواب.

وبالاستعانة بالله تعالى، وبناء على هذه المنطلقات، يكون القول الراجح هو القول الآتي: إن عدم تجويز الفقهاء لشهادة المرأة في الحدود والجنايات له من الأدلة والبراهين ما يؤيده ويقويه، وهو القول الذي يناسب حقيقة واقع المجتمعات وثقافاتها وأعرافها، فإن الباب مفتوح اليوم لإعادة النظر في المسألة، بعد أن نفينا عنها الإجماع على قول واحد، وصحة دليل ملزم فيها، فالأعراف تغيرت، وواقع المرأة ليس هو نفسه السابق.

هذا فضلا عن مسألة اختلاف الأعراف والأزمنة، وما رافقها من خروج للمرأة الى الحياة العامة واطلاعها على الكثير من تفاصيلها بما يطلع عليه الرجال وأزيد أو أقل، وعليه فيكون الأخذ بشهادتها مكملا مهما لمسألة حفظ حقوق العباد، كأن ترى مجموعة من النساء السارق يسرق من بيتهن أو بيوت جيرانهن، أو تطلع على قذف وتتأكد من سماعه، أو ترى شاربا سكرانا يشرب الخمرة، وغير ذلك مما ينفك أو يتصل بصورة الدماء والقتل التي تصور وحدها في مسألة شهادة المرأة وعن فطرتها في الحياة والعلاقات الاجتماعية، أي أن قاعدة درء الحدود بالشبهات يجب أن تقدر بقدرها بحيث لا تصل إلى التساهل في حقوق العباد، فكل منهما قاعدة مستقلة يجب أن تحترم في دائرة اختصاصها.

والذي يميل إليه الباحث هو قبول شهادة المرأة في الجنايات والحدود، ولكن بشرطين يحققان المقصد من الشهادة، ويدرأ عنها التحفظات التي أوردها الفقهاء عليها، وهما الآتيان، الأول: أن تبلغ النصاب الذي حددته آية الشهادة في الشؤون المالية، وجاءت عليه الأحاديث الصحيحة، وهو امرأتان في مقابل الرجل الوحد. وأما الشرط الثاني فهو ألا تصدر الشهادة عن النساء منفردات، بل لابدَّ أن يكون بين الشهداء رجل.

وهذا الذي خلص إليه البحث هو قول عددٍ من المعاصرين منهم الشيخ محمود شلتوت،[١] والشيخ الغزالي،[٢] والدكتور عبد الله السلمي،[٣] وآخرين. والله أعلم.

---

[١] انظر: الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، ٢٣٩، ٢٤١. وفيه عرض للأحاديث السابقة في الموضوع، وبين ضعفها، ثم قال: فهل يصح إسقاط شهادة النساء بمثل هذه الأحاديث الضعيفة؟

[٢] انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الغزالي، ص٦١. وذكر فيه نقلاً مطولاً عن ابن حزم ثم قال: "ورأيت. حتى استنقذ نفسي والناس من هذه اللجة. أن أعتصم بالمتواتر من كتاب الله، والمشتهر من السنة النبوية! وأن أقرر قبول شهادة امرأة في كل شيء وفق النصاب الثابت في ديننا."

[٣] نقله عنه تلامذته في ملتقى أهل الحديث.

المبحث الخامس: قضاء المرأة في العقوبات، تأصيله وآراء الفقهاء فيه

اتفق الفقهاء على مشروعية القضاء، بل على عد تنصيب القاضي من فروض الكفاية، لأن الحكم في الأرض بالحق، يحتاج إلى حاكم يحكم بذلك، وهو القاضي الذي يفصل بين الناس في منازعاتهم.[1] ولأهمية هذا المنصب فقد تكلم الفقهاء في شروط القاضي وصفاته، فاشترطوا أن يكون بالغا عاقلا عالما سليما من العيوب، مسلما،[2] ولهم بعض التفصيلات في كونه سميعا متكلما عدلا مجتهدا في الفقه،[3] وكان مما اختلفوا فيه حكم تولية المرأة للقضاء عموما، ولهم في ذلك أقوال:

القول الأول وهو قول جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة والمالكية، وزفر من الحنفية، وهو عدم جواز تولية المرأة للقضاء وعدم نفاذ أحكامها فيما إذا تولت مطلقا، في الحدود والمعاملات والأنحكة وغيرها.

ومستندهم في ذلك قوله تعالى: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} [البقرة: ٢٨٢]، فالأصل في المرأة النسيان والحاجة للتذكير. وقوله عليه الصلاة والسلام: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة".[4] وفسروا ولاية الأمر في الحديث بالإمامة العظمى والقضاء.[5] ومن الأدلة أنه لم يثبت عن النبي وصحابته أنهم أسندوا القضاء للنساء.[6]

القول الثاني وهو التفصيل في تلك القضايا، وهو قول الحنفية من غير زفر كما سبق، وهم على قولين:

الأول: وهم جمهور الحنفية، منعوا تولية المرأة للقضاء مطلقا من حيث الأصل، كقول زفر والجمهور، ولكن إن وُليت من قبل السلطان، فقد أثم السلطان، ونفذت أحكامها فيما تجوز فيه شهادتها، أي في غير الحدود والجنايات، لكي تستقر أمور العباد وأحوالهم.

---

[1] انظر: المغني، ابن قدامة، ٣٧٤/١١. الاختيار، الموصلي، ٨٢/٢.

[2] عند جميع الفقهاء يشترط كون القاضي مسلما، لأنها نوع ولاية، وأجاز الحنفية قضاء الكافر في منازعات غير المسلمين، انظر ابن عابدين، ٤٩٤/٥.

[3] انظر: بدائع الصنائع، الكاساني، ٤٣٨/٥، مغني المحتاج، الخطيب الشربيني، ٣٧١/٤، المغني، ابن قدامة، ٣٨١/١١، جواهر الإكليل، الأزهري، ٣٣٠/٢.

[4] أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، رقم: ١٩٨٧.

[5] انظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، ٣٧٧/٢.

[6] انظر: المغني، ابن قدامة، ٣٨١/١١.

والثاني: وهو قول بعض الحنفية، فأجازوا توليتها من غير إثم، وعليه قالوا بنفاذ قضائها فيما سوى الحدود.

وأما في الحدود، فللحنفية في نفاذه تفصيل زائد على ما سبق من مسألة الإثم وعدمه، وتفصيلهم على قولين:

الأول: أنه قضاءها في الحدود لا ينفذ مطلقا ولا يصحَّح، كقضاء الكافر على المسلم، وهو كقول الجمهور.

الثاني: أنه ينفذ معلقا على قول قاض آخر، فإن أمضاه نفذ الأصل، وإلا سقط، أي أن القضاء الثاني يصححه، ولا يؤسس له من جديد.

ومستندهم فيما سبق، الجمع بين أدلة عدم ولاية المرأة بصرفها للإثم لا لعدم النفاذ، وبين أهليتها للشهادة بنص الكتاب، وهو من أبعاض الحكم.[1]

القول الثالث، وهو قول بعض الفقهاء والتابعين، كالحسن البصري، وابن القاسم، وابن حزم، أجازوا قضاء المرأة مطلقا، وحُكي هذه القول عن الطبري لكن ابن العربي اعترض على نسبة هذا القول إليه ورجَّح أنه إلى رأي الحنفية أقرب.[2] ومستندهم جواز كون المرأة مفتية، وبأن الشفاء تولت قضاء شؤون السوق في عهد عمر.

مناقشات الأدلة

يظهر من خلال مسألة القضاء وما ذُكر فيها من أدلة، أنها ممتدة عن مسألة الشهادة، وأنها تؤكد ما ذكرناه من أن الفقهاء نظروا إلى مسألة شهادة المرأة وقضائها على أنها غير جائزة أصلا، فلا يباح فيها إلا ما جاء النص على جوازه، ولقد جاء النص على بعض حالات الشهادة فأجازوها، ومنعوا سائر الأمور، ومنها القضاء.

---

[1] انظر: حاشية ابن عابدين، ٤٠٢/٥. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، شيخي زادة، ١٦٨/٢. الهداية في شرح بداية المبتدي، المرغيناني، ٣/ ١٠٦. الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، الزبيدي، ٢/ ٢٤٣. والاختيار لتعليل المختار، الموصلي، ٢/ ٨٤. التعالم، بكر أبو زيد، ١١٧.

[2] انظر: فتح الباري، ابن حجر، ١٤٧/١٣. المحلى، ابن حزم، ٤٢٩/٩. أحكام القرآن، ابن العربي، ٤٨٢/٣. ولكن له تأويل أيضا لقول الحنفية، لكنه تأويل محجوج بصريح نصوصهم.

ولكن يمكن لنا أن نتساءل بأن الضلال وتذكير إحداهما الأخرى إن صح في الشهادة لأنها مبنية على التذكر والنظر المباشر الفوري، وهو مما يطرأ عليه النسيان، ولكنه لا يصح في القضاء الذي يقوم على التأمل والتفكر وإعادة النظر وإجالة الفكر.[1] وكذلك فإن ما يصح قوله عن شهادة المرأة وهي فعل مفاجئ لا إرادي، يختلف عن التعيين في منصب القضاء، وما يسبقه من خبرات وامتحانات وتجارب يمر بها من يريد تولي هذا المنصب، أي أنه فعل إرادي محضر له سلفا، ولا يأخذ صورة الشهادة.

وأما الاستشهاد بحديث ما أفلح قوم ولو أمرهم امرأة، فهو استدلال فيه تحكم، لأن أصل ورود الحديث كان عن الولاية العظمى أي الإمامة، لا القضاء، وهو ما نص عليه بعض أهل العلم كابن حزم.[2]

وأما عدم ثبوت تولية المرأة للقضاء، فهو استدلال بالترك، وهو استدلال مشكلٌ عند الأصوليين كما هو معروف،[3] هذا فضلا عن حادثة الشفاء، وإن كان في سندها أخذ ورد.

وبهذا النقاش، يترجح رأي الحنفية على رأي الجمهور في مسألة قضاء المرأة في غير الجنايات والحدود، ولكن مع رفع الإثم في توليتها القضاء، لأن دليل التأثيم فيه لا يسلم من النقد. على أننا عدلنا عن ذكر بعض الأدلة التي لا نراها متصل بهذا السياق تمام الاتصال.

ويبقى لدينا قضاؤها في الجنايات والعقوبات، فإن الذي يحكمها لدينا، ليس الأدلة النصية التي ناقشناها فقط، بل أيضا الإجماع والمصلحة. وقد تبين من خلال الدراسة أن الفقهاء الأربعة المعتبرين قد اتفقوا على عدم نفاذ قضاء المرأة في الحدود، مع بعض التفصيلات للحنفية، وأن من خالفهم لم يكونوا بالكثرة التي تخرم هذا الإجماع الأكثري، بل التام في أحد العصور التي تعقب هؤلاء العلماء الذين نقل عنهم الجواز.

والأصل عندنا عدم الخروج عن التقليد الفقهي المستقر عبر الأزمنة المتلاحقة إلا إذا تغيرت الظروف والمعطيات تماما، بحيث صار الحكم المدعوم بالأدلة والمخالف لما ذكره الفقهاء يؤدي إلى مصلحة أكبر من الرأي السائد، فعندها يفتح باب مناقشته ومدارسته من جديد، وهو الأمر الذي كان مرجحا لنا في قبول شهادة المرأة في الجنايات، رغم أنه لم يكن عليه إجماع مستقر في العصور

---

[1] انظر: حكم تولية المرأة القضاء، محمد الشلش، ١٠.

[2] المحلى، ابن حزم، ٤٢٩/٩.

[3] انظر الْمَسْأَلَة السَّادِسَة: في الترك والكف عند الشاطبي في الموافقات، ٤١٩/٤.

السالفة، بأن قبلنا شهادتها حفظ لحقوق من سُرق ماله وقذف عرضه أو من شرب خمرا واعتدى على غيره وهكذا، خصوصا وقد تغيرت الأعراف واشتركت المرأة في الحياة العامة من جهة، وتغيرت وظيفة القاضي نفسها فصار مجرد مطبق للقوانين وتقلصت مساحة تخيره من الأحكام بخلاف صلاحيات القاضي في الأزمنة الكلاسيكية.

وأما في موضوع القضاء فتنتفي هذه المصلحة التي حملتنا على مخالفة الرأي السائد، نظرا لإمكان تحققها بالبديل أي بالرجال من القضاة، فإما إن انحصر القضاء بالمرأة في زمان أو مكان معين، فلا بأس بالأخذ بفتوى الحنفية بجواز ونفاذ قضائها عند الحاجة على أن يمضيه قاض آخر ولو من غير نظر جديد في المسألة.(١)

وبهذا الرأي تكون قد روعيت الحقوق والأعراف المتغيرة، وكذلك أعملنا ما استقر فقها وتوارثته المدارس الفقهية، والتزمنا في المسألة بقول الحنفية في القضاء. والله أعلم

الخاتمة

أختتم البحث بذكر أهم نتائجه وتوصياته:

الأصل في المرأة كمال أهلية الشهادة، إلا ما قام النص على تخصيصه، كما أن الراجح أن النصوص الثابتة تدخلت في تفاصيل شهادتها، لا في أصل مشروعيتها.

لا يصح في مسألة شهادة المرأة في الحدود أي حديث عن النبي أو الصحابة، وكل ما ورد هو اجتهادات للتابعين نقلت عن بعضهم، كما نقل نقيضها عن تابعين آخرين، ولا يصح رفع أحدها.

لا يصح ذكر الإجماع الصريح في المسألة، بل أقصى ما يقال إنه اتفاق معظم المجتهدين على رد شهادة المرأة في الحدود، فلقد حدثت المخالفة في العصور المتقدمة، وكذلك المتأخرة.

لمذهب أحمد وجهة نظر مهمة في الأخذ بشهادة النساء في الحدود للضرورة، وتفسيره للضرورة يرتبط بوجودهن منفردات في زمان الجريمة، فهي ضرورة قضائية لإحقاق الحق، أو ضرورة تكوينية، أن جاءت الأقدار بصورة لا يكون فيها الشهود إلا النساء.

---

(١) وهو القول الذي خلص إليه شلش في دراسته المشار إليها، وكذلك قرة داغي في فتاوه المنشورة في الإنترنت.

تجوز شهادة المرأة في الحدود والعقوبات كسائر شهادتها في الشؤون الأخرى، ولكن بشرطين، الأول وهو التعدد، وهو شرط قرآني في شهادة المرأة في المعاملات، أتت الأحاديث الصحيحة في تعميمه على المجالات الأخرى، والثاني هو عدم الانفراد عن الرجل، وذلك تمسكاً بجميع الأدلة القرآنية وبأقوال التابعين والعلماء.

اختلف الفقهاء في جواز قضاء المرأة مطلقا، فمنعه جمهور الفقهاء إلا بعضا من الحنفية وغيرهم، واختلفوا في نفاذ قضائها، فرجح الحنفية نفاذه إلا في الحدود والجنايات، وقول الحنفية أرجح في المسألة.

لا يجوز قضاء المرأة في الحدود والجنايات، نظرا للإجماع الفقهي المستقر في هذه المسألة، ولانعدام الحاجة الشديدة له والمصلحة المقتضية له بقيام البديل بالرجال.

توصي الدراسة بربط العمل الحديثي والفقهي في البحث العلمي، بحيث يتعاون العلمان في الوصول إلى الاختيار الفقهي الأرجح، عبر قاعدة المحدثون هم الصيادلة والفقهاء هم الأطباء.

وتوصي بمزيد نظر في المسائل التي تغيرت الأعراف الاجتماعية فيها، فلقد استجاب الفقه المذهبي الإسلامي للمتغيرات على مدار القرون الماضية، ولن يعجز عن الاستجابة للمتغيرات الحديثة.

وتوصي بمزيد تأمل في المسائل التي تخص مكانة المرأة وشخصيتها الاعتبارية، وهذا نتيجة لتغير الأعراف الاجتماعية التي جاءت في التوصية السابقة.

المحتويات

المؤلف

د. محمد أنس سرميني

• دكتوراه في الحديث النبوي الشريف.

• أستاذ الحديث المشارك في كلية الإلهيات والدراسات الإسلامية في جامعة إستانبول ٢٩ مايو.

الكتب المنشورة:

- القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠٢١م.
- العقوبات التي استقلت بتشريعها السنة النبوية، دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٧ م.
- جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية، دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٠ م.
- اللغة العربية الفصحى في الإعلام العربي المعاصر، دار المقتبس والنوادر، ٢٠١٦م.
- معجم المفردات العربية الشائعة، دار إيثار، ٢٠٢١م.

هذا الكتاب

جمع هذا الكتاب بين دفتيه عدة بحوث ودراسات علمية حديثية، سبق للمؤلف أن نشرها في المجلات العلمية الدولية المحكَّمة، وقد غلب على مواضيعها أنها عالجت مسائل حجية الحديث وفهمه وما يتصل بعلوم الحديث دراية.

ومن المعلوم أن الكتاب بصيغته الورقية أو الإلكترونية أبقى وأسهل تناولا من البحوث والمقالات. ولهذا فإننا قمنا بجمع هذه البحوث في صيغة تتناسب مع شكل الكتاب، ورأينا تصنيفها وترتيبها في فصول كلية، هي الآتية:

الفصل الأول: الإشكالات التي أثارها الاستشراق والحداثة في حجية السنة.

الفصل الثاني: الإمام الشاطبي وجهوده في حجية السنة وفهمها.

الفصل الثالث: السنة ومكانتها لدى أئمة الحنفية.

الفصل الرابع: في علل الحديث، وقضايا إشكالية.

الفصل الخامس: محطات عند فقه السنة والخطاب النبوي فيها.

والله من وراء القصد.

د. محمد أنس سرميني

دراسات في علوم الحديث دراية

وسم للنشر والتوزيع







978-605-73885-0-6